

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL
FACULTÉ DES LETTRES

L'HOMME DANS LE MONDE

Essai d'explicitation concrète du réel

THÈSE

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de docteur ès lettres

par

JEAN-LOUIS FERRIER

Licencié ès lettres

1957

IMPRIMERIE A. & W. SEILER — NEUCHÂTEL

L'HOMME DANS LE MONDE

OUVRAGE EN PRÉPARATION:

Matériaux pour une esthétique du Temps Présent.

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL
FACULTÉ DES LETTRES

L'HOMME DANS LE MONDE

Essai d'explicitation concrète du réel

THÈSE

présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de docteur ès lettres

par

JEAN-LOUIS FERRIER

Licencié ès lettres

1957

IMPRIMERIE A. & W. SEILER — NEUCHÂTEL

La Faculté des Lettres de l'Université de Neuchâtel,
sur le rapport de MM. Philippe Muller et Fernand
Brunner, professeurs, autorise l'impression de la thèse
présentée par M. Jean-Louis Ferrier, licencié ès lettres,
en laissant à l'auteur la responsabilité de ses opinions.

Neuchâtel, le 17 juin 1955.

Le Doyen :
Ph. MULLER.

Droits réservés pour tous les pays

© Editions de la Baconnière, 1957, Boudry-Neuchâtel (Suisse)

A M. Philippe Muller,
en témoignage de profond
attachement.

*« Le concret, c'est l'homme
dans le monde »*

J.-P. Sartre

*« Celui qui entreprend de
philosopher doit se débar-
rasser complètement de la
tendance qui consiste à
négliger quoi que ce soit
en le tenant pour inessen-
tiel ou évident »*

Th. Litt.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41550816_0069

INTRODUCTION

Le présent essai demande quelques mots d'explication. A l'origine, il aurait dû se présenter comme une restitution de la phénoménologie dialectique de Théodore Litt. Il aurait pu, par la suite, tout aussi bien prendre la forme d'une étude de la pensée sartrienne. Il se trouve qu'en définitive, il n'est ni l'une ni l'autre. En cours de lecture, il nous est apparu que le problème même, posé du dedans par l'œuvre de l'un comme de l'autre de ces deux philosophes n'était pas tellement celui de la reconstitution du *vrai Litt* ou du *vrai Sartre* — pour reprendre une expression citée par Raymond Aron à propos de Hegel¹ — mais bien plutôt celui plus essentiel du *Litt et du Sartre qui sont vrais*, c'est-à-dire le problème philosophique de leur validité dans la perspective délibérément assumée d'une investigation philosophique. Il nous est apparu que chacune de ces deux pensées postulait comme sa propre implication, d'une part son dépassement dans une réflexion et d'autre part, à travers celle-ci, son prolongement nécessaire dans l'intérieur le plus secret de l'autre. Et cela — malgré une rencontre dont il serait inconséquent de vouloir nier la contingence — non pas seulement parce que nous aurions, par hasard, justement lu l'œuvre de l'un et de l'autre,

¹ Raymond Aron : *La philosophie critique de l'histoire*. Essai sur une théorie allemande de l'histoire. Vrin, Paris 1950, p. 231.

mais parce que chacun se réfère à partir de deux perspectives opposées mais complémentaires, à la même problématique philosophique. A ce que la philosophie peut et doit, à ce qu'elle cherche à être.

S'il nous fallait, dans cette perspective, résumer chacune de ces deux pensées, nous pourrions le faire de la façon suivante. Sartre, c'est l'homme et le monde ; c'est le problème de la signification de leur concrétude existentielle. Litt, c'est la méthode ; c'est le problème du statut du *philosopher*. Sartre, c'est le problème de l'objet de la philosophie. Litt, c'est celui de la philosophie en tant qu'elle est son objet propre. Mais les deux questions sont liées dans la mesure même où, se situant en son sein, elles sont référence à l'être. Si Sartre s'emploie à une élucidation de l'homme concret dans le monde, sa tentative se situe pourtant dans la sphère plus vaste qui se trouve circonscrite par « l'être et le néant » ; sa phénoménologie est ontologique¹. La question même de l'homme, de son engagement, de ses relations à autrui et aux autres ainsi qu'à lui-même, celle de ses possibilités d'action, de sa liberté et de sa responsabilité posée selon une logique non quelconque, met en cause les structures mêmes de l'être. Si d'autre part, Litt met perpétuellement l'accent sur le sens et les conditions de possibilité de l'effort philosophique, par là il se situe directement dans la sphère de l'être dont il cherche à dégager la cohérence, alors que son point d'accrochage est au niveau le plus immédiat du concret. Son investigation non seulement part de l'homme et du monde, mais par l'homme et le monde, elle le conduit au cœur même de l'être. Son objet est bien l'effort philosophique ; il lui faut pourtant emprunter le chemin de « la connaissance propre de l'homme », en passant par « l'individu et la communauté », à travers « l'homme et le monde » jusque vers « la connaissance

¹ J.-P. Sartre : *L'être et le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. Gallimard, Paris 1943.

et la vie » ainsi que « la pensée et l'être », s'il doit pouvoir l'atteindre¹.

S'agit-il là d'une simple rencontre ou au contraire, est-ce l'expression d'une nécessité ? Ce qui chez Sartre et chez Litt, se révèle complémentaire référence à l'être relève-t-il du réel ou de l'immédiate concrétude seulement ?² Une pensée braquée sur l'immédiateté existentielle de la réalité humaine doit-elle ou même peut-elle atteindre à la vérité et passer ainsi par le détour de l'être conférant un fondement solide à son énoncé ? Lui est-il possible de ne pas se situer uniquement et sans recours dans les compromissions inhérentes à l'être-dans-le-monde et de se référer tout de même à une cohérence témoignant de la structure ontologique de l'homme et du monde ? La question portant sur la philosophie est-elle liée au monde et à l'homme sur le mode lâche de l'indifférence ou selon la tension inhérente à une relation de nécessité ? Peut-on prétendre parvenir jusqu'à l'être en se détournant de l'homme et du monde, par la simple cohérence de son énoncé ? C'est là, en son fonds, le double problème, ou pour mieux dire, la série de problèmes doubles selon l'orientation de leur chemin d'accès, que Sartre et Litt nous paraissent devoir poser au cœur même de leur réflexion. C'est là qu'il nous faut rechercher, à travers la problématique philosophique à laquelle ils cherchent réponse, s'ils sont réellement *vrais*. La question urgente, posée par le mouvement même de la pensée sartrienne est de savoir si la philosophie

¹ Th. Litt : *Die Selbsterkenntnis des Menschen*, Meiner Hamburg 1948. *Individuum und Gemeinschaft*, Leipzig, 3^{me} édition 1926. *Mensch und Welt*, Federmann München 1948. *Erkenntnis und Leben*, Teubner Leipzig 1923. *Denken und Sein*, Hirzel Stuttgart 1948.

² Comme on le précisera dans la suite, les termes de *concret* et de *réel* que nous introduisons sont pris dans le sens d'*existence* et d'*être* de cette existence. Le concret est *ce qui fait* l'existence ; le réel *ce qu'elle est*, son statut ou sa condition de possibilité.

de l'existence signifie ou non le renoncement à la cohérence philosophique et par conséquent l'impossibilité de parvenir à l'être en énonçant quoi que ce soit de valable à son propos ; si elle doit se borner à être existentielle ou si, au contraire, il lui est possible de devenir existentielle, et à quel prix¹. En partant de l'autre extrémité, dans le prolongement de Litt, elle est de savoir, non seulement si un logique de la philosophie est possible par l'homme et dans le monde, mais plus encore, si elle est même concevable en tant qu'ontologie, autrement que par et dans son ancrage au sein de l'immédiateté de l'existence concrète dont elle se trouve peut-être alourdie, mais dont en tout cas, elle ne saurait se passer.

Il est devenu banal de charger la philosophie sartrienne de tous les reproches. La Morale condamne habituellement, de près ou de loin, la « navigation sans étoiles » à laquelle elle convie l'être humain : l'homme de Sartre serait abandonné, seul, sans savoir où porter son regard, à la fois désespéré et arrogant, vers autre chose que vers le néant qu'il se découvre tragiquement être². La logique aristotélicienne ou la logique contemporaine ne manquent pas de stigmatiser son incohérence, ou pour mieux dire, ce qui à leurs yeux et selon leurs propres critères leur paraît être tel. Le bon sens commun et scientifique enfin, le rejettent du côté de la littérature, dans le monde de l'imaginaire, comme ce qui est affirmé

¹ Cf. A. de Waelens : *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1948. W. oppose l'analyse *existentielle* qui, à travers l'homme cherche à parvenir à l'être, à la pensée *existentielle* uniquement anthropologique et qui s'interdit même de formuler quoi que ce soit sur l'être.

² R.-H. Simon : *L'homme en procès*, La Baconnière, Boudry 1946.

mais pourrait ne pas l'être ou l'être différemment, dans une absolue contingence. La critique ou la polémique cependant portent le plus souvent à faux.

Si une limite peut être décelée dans l'œuvre philosophique de Sartre, loin qu'elle réside dans l'exiguïté ou dans l'inadéquation de son effort, elle ne peut être fonction au contraire que de l'ampleur de sa tentative qui est de dépasser une bonne fois les limites que l'homme assigne à son confort, de ce côté-ci ou au delà de lui-même. C'est parce qu'il s'élève contre la mystification de la Morale que ce que l'on connaît de son éthique peut paraître immoral. En soi, elle n'est qu'un essai radical de parvenir à l'authenticité. Les difficultés structurelles que peut poser son ontologie lui sont échues de sa volonté de la vouloir phénoménologique ; elles ne sont en aucune façon imputables à sa prétendue incohérence logique. Peut-être les problèmes sont-ils plus difficiles à résoudre pour Sartre que pour Bertrand Russel. Loin que cela implique la supériorité du second, c'est au contraire l'ampleur de la question posée par le premier qui tout-à-coup, jusque dans les difficultés qu'elle soulève, devient clairement lisible. Merleau-Ponty dans son cours sur le langage¹ indique bien ce qui sépare l'effort des philosophes de l'existence de celui des logisticiens : « Nous cherchons, dit-il à peu près, à découvrir une vérité ; eux ne mettent toute leur énergie qu'à éviter l'erreur ». C'est de cela précisément qu'il s'agit dans le cas de Sartre, face à ses adversaires, d'où qu'ils viennent. Son crime pour le moraliste, c'est d'accepter de prendre à sa charge le risque de la mauvaise foi, jusque dans son effort d'authenticité qui n'est jamais fait mais est toujours encore à faire. Ce que lui reproche la métaphysique, c'est de découvrir au cœur même du monde, le néant comme la condition de possibilité de l'être. La logique enfin, aristotélicienne ou contemporaine, ne

¹ *Le problème du langage* : cours professé au Collège de France durant l'année 1953-1954.

lui reproche dans le fonds peut-être pas autre chose que d'être philosophie.

Il s'en faut pourtant de beaucoup que l'œuvre sartrienne relève de l'incohérence ou de l'imaginaire. Loin de se borner à dire ou à raconter, même si elle prend résolument ses risques, ou plutôt, parce que précisément elle consent à les prendre — sachant bien qu'invention et imagination ne se confondent nullement — elle veut expliciter, c'est-à-dire rendre transparent l'objet de sa description, mais en créant les moyens d'y parvenir et non pas en se contentant de ceux qu'elle trouve à sa disposition. On ne saurait assez y insister : même si sur certains points particuliers, la pensée sartrienne peut paraître opaque, il y a en elle une cohésion spécifiquement philosophique que n'atteignent vraiment de leurs reproches ni la Morale, ni la métaphysique, ni la logique. Et s'il nous fallait la préciser nous dirions qu'elle consiste en *une reprise de ce que l'existence concrète impose afin de le poser pour que ce que la réalité philosophique pose, puisse s'imposer à son tour*. Nous dirions que c'est là ce qui la distingue d'emblée de la logique ou de la métaphysique, de l'œuvre scientifique ou littéraire, qui toujours pose ou impose, sans jamais ressentir avec la même insistance, l'impératif d'une synthèse, d'un passage du concret à ses structures réelles ou au contraire de celles-ci au concret. Nous définirions l'ontologie sartrienne comme une tentative de découvrir les chemins d'une consistance réelle du concret, en son cœur.

En effet, si Sartre braque son intérêt sur l'homme en situation, dans le foisonnement de son monde immédiat, avec ses réussites et ses échecs, ses vérités et ses mensonges, ce n'est ni par simple caprice, ni non plus par nécessité, parce qu'il se trouverait pris dans le « cercle d'airain »¹ du déterminisme naturel ou historique, mais selon la pleine signification du

¹ Cf. M. Pradines : *Traité de psychologie générale*, P.U.F. 1946, vol. II, 2, p. 406.

terme, *par choix*. Il y a une question de l'homme concret imposée par notre temps, qu'il choisit de poser comme la mise en question de l'homme dans le monde. Rien ne l'oblige à proposer une réponse, ni même à discerner une question : telle quelle, elle n'est pas immédiatement lisible au cœur d'une historicité se bornant à agir sur nous comme une « force douce »¹. Il n'empêche qu'elle ne pouvait être perçue vraiment, dans toute son amplitude et selon ses termes propres, que dans notre monde, par rapport à un certain état culturel, après un nombre non quelconque d'autres tentatives semblables ou non, par leur prise en charge d'une part et, d'autre part selon un dessein rigoureusement orienté d'élucidation. C'est dire que tout en étant, comme sa nécessité, engagée profondément dans la concrétude du monde, elle ne s'y trouve pourtant pas enfouie. Loin d'accepter simplement que les problèmes s'imposent, l'ontologie sartrienne — précisément parce qu'elle est ontologie — va à leur rencontre. Ils sont là et pourtant leur urgence provient du fait que Sartre les pose comme s'imposant à nous. Il y a entre celle-ci et notre concrétude, une réciprocité, mais légèrement décalée : c'est parce que notre monde s'y prête que Sartre pose, comme il le fait, sa question, mais c'est aussi parce qu'il l'interroge que le monde lui apparaît comme problème pour l'homme, selon certaines modalités caractéristiques. Sans sa question il n'y aurait pas de réponse possible et c'est la consistance du concret qui resterait hors de question, mais c'est aussi la possibilité d'une réponse qui suscite la mise en question comme la première réalité de la concrétude.

Arrêtons-nous à cette problématique intérieure à la pensée sartrienne et regardons-y de plus près. Elle apparaît clairement dans l'analyse de la notion de valeur, envisagée sur l'arrière-fond de l'explicitation que donne Sartre, de l'homme et du

¹ Cf. M. Merleau-Ponty : *Matériaux pour une Théorie de l'Histoire*. Cours professé au Collège de France, 1953-54.

monde. Si, dans « L'être et le néant », le ciel intelligible où sont inscrites les Valeurs en lettres pesantes d'éternité, se trouve supprimé, si « l'être de la valeur en tant que valeur », se révèle être « l'être de ce qui n'a pas d'être »¹, c'est en fonction précisément de la dialectique dont nous venons d'indiquer le mouvement. Il y a au départ, pour lui comme pour nous, une expérience concrète, comme ce qui s'impose, de l'inefficacité des valeurs stables dans un monde contemporain en déséquilibre. Elle est le nécessaire point de départ à partir duquel pourra être construite, comme ce qui se pose, une nécessité philosophique capable de s'imposer en posant précisément son point de départ, à savoir l'expérience. C'est, à notre sens, cette récupération de son fondement qui fait la cohérence véritable de Sartre. Si l'expérience n'est pas tout, si elle n'est pas en soi-même — comme pour l'empiriste — explication, elle est bien éloignée pourtant de n'être rien. Si elle n'est pas l'explicitation sartrienne, elle en est pourtant l'étoffe. Ainsi, si c'est à partir seulement de l'effort réflexif qui permet l'analyse de la condition humaine, que la notion de valeur se révèle creuse, il n'en reste pourtant pas moins que c'est *pour* la concrétude en même temps que par elle, que la contradiction est mise en relief ; non pas seulement à partir d'elle, hors de sa portée. Sartre n'appréhende pas l'homme dans le monde pour ensuite s'en détourner et le délaisser ; tout le sens de son effort porte sur lui et pour lui. C'est dans cette assomption et en transparence que se révèle le statut ontologique du concret, c'est-à-dire dans notre langage, sa réalité. Le ciel intelligible se trouve non seulement reconnu inopérant concrètement au moment du choix décisif, dans l'angoisse résumant alors le tout de mon être², mais son affirmation vide, en dernière analyse, tue le sens véritable de

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 136.

² Cf. op. cité p. 66-82.

l'action humaine qui cesse de disposer pleinement de soi pour n'être que soumission ou, dans le meilleur des cas, adhésion. Même, à bien y réfléchir, dans le concret et pour lui, comme sa signification, elle apparaît ne pas être ontologiquement, en tant que Valeur, autre chose que la négation des valeurs susceptibles de venir s'inscrire en elle et incapables, sans contradiction, de s'inventer dans la mesure où celle-ci, devenue par le fait et dans un curieux retournement non-valeur, les subsume toutes. L'expérience qui s'impose à nous, d'une inefficacité concrète, nous mène à la nécessité d'une explication qui, à son tour, revêt la contingence concrète de son essentialité, en en perçant à jour les structures. C'est dire qu'il y a, dans la pensée sartrienne, une construction seule capable de nous livrer le concret. Que faut-il penser de celle-ci ?

Son trait dominant, pourrait-on dire, est son attachement au monde de l'existence qu'elle s'efforce de percer à jour et de cohérer. La philosophie de Sartre (nous l'avons montré pour le concept de valeur, mais la même démonstration pourrait être faite pour chacune des notions qu'il introduit), loin de surgir du concret et de s'en dégager, ne s'en situe momentanément à distance que pour mieux s'y engager. C'est là très exactement le mouvement d'une pensée qui, non seulement fait de son engagement un système, mais — ce qui est très différent — dont l'engagement n'a de sens que par le système qu'elle est. Le système, loin d'être ce qui doit être écarté si le monde concret doit avoir une chance de s'imposer, est au contraire ce qui seul, en s'imposant, est capable de le poser vraiment, c'est-à-dire de le faire éclore à l'être par le dénombrement et l'élaboration de ses structures. C'est là, à notre sens, non pas peut-être le vrai Sartre, puisque dans notre rapide analyse, nous n'avons à aucun moment eu la prétention de restituer en le résumant, le cours même de son explication, mais ce qui nous importe ici, le Sartre qui a des chances d'être vrai. Pourtant, si c'est là la logique sartrienne, est-ce du même coup la logique de la philosophie ? C'est à

ce point que par une réflexion sur les conditions de possibilité d'une philosophie de la *circonstance concrète*¹, nous sommes amenés à poser la question du *philosopher* qui désormais s'impose. C'est-à-dire celle des conditions de possibilité de l'effort philosophique. L'objet de la philosophie et la philosophie comme son objet, dans la perspective de l'analyse de la concrétude, se trouvent être étroitement liés ; c'est par la concrétude du monde que nous sommes conduits au seuil de la méthode philosophique. Si l'événement réclame le système comme sa possibilité de compréhension, en est-il de même, réciproquement, du système ? Doit-il, s'il doit pouvoir être, nécessairement passer par le détour du monde de l'existence ?

Désormais Théodore Litt peut nous venir en aide. Il est, croyons-nous, possible de saisir le sens de sa recherche dans les simples mots presque quelconques que nous mettons en évidence au début de notre essai : « Celui qui entreprend de philosopher doit se débarrasser complètement de la tendance à négliger quoi que ce soit en le tenant pour inessentiel ou évident »². Ils expriment du côté de l'explicitation, la nécessaire universalité postulée du côté du monde de l'existence concrète par la dialectique de ce qui se pose et de ce qui s'impose.

Pas plus que du monde de l'événement, la philosophie ne peut faire abstraction de soi-même dans sa tentative d'investigation. Tel serait-il le cas, l'engagement tirant son sens du système qu'elle est, cesserait immédiatement d'être valable, puisqu'il ne pourrait y avoir système sans qu'elle se trouve à l'intérieur de celui-ci, à la fois en tant qu'elle-même, à

¹ Cf. M. Merleau-Ponty : *Eloge de la philosophie*. Gallimard 1953.

² Cf. Th. Litt : *Einleitung in die Philosophie*, Klette Stuttgart 1949, p. 11.

travers le monde de la concrétude, et comme monde, précisément en tant qu'elle-même. Si la pensée n'est pas continuellement sa propre prise en charge, ce qui s'impose ne peut être posé, ni ce qui se pose, imposé ; aucune dialectique de l'objet en tant qu'il est pensé et de la pensée en tant qu'elle est objet, n'est vraiment possible si celle-ci n'est pas expressément son objet. Délaiés dans le flou de la contingence, nous ne pouvons même pas dire qu'elle soit nécessairement contingente étant donné que notre énoncé ne saurait s'imposer puisque, en tant que contingent, il lui est impossible de se poser. Parce que son caractère est l'universalité intensive comme la jonction de deux *pentes* existentielle et rationnelle de la réalité, même parvenue au bout du savoir, la pensée ne peut atteindre à sa cohérence dans la logique de la philosophie, si elle consent à se laisser échapper si peu que ce soit. Non seulement à se négliger comme inessentielle, elle se manque dans sa propre saisie, mais par son échec ou sa négligence à se comprendre, l'évidence du monde ne peut lui être attingible dans aucune de ses sphères. La multiplicité des objets de la philosophie, contrairement à ce qui se passe pour toute autre discipline de l'esprit, inclut en soi l'objet qu'elle est pour elle-même non seulement en tant qu'il représente un de ceux-ci parmi les autres, mais dans l'exacte mesure où il en est la condition comme leur vis-à-vis. Quelle serait la validité d'un savoir qui, ignorant tout de lui-même, ne se saurait pas sachant ? Se considère-t-il comme inessentiel ou évident, aussitôt il admet en soi au moins une opacité, ou pour mieux dire, il s'admet comme opacité, mais sans en avoir — pour cette raison justement — transparente conscience. C'est dire que sur le fondement du monde qui l'amène, le *philosopher* se révèle être essentiellement, comme pensée de soi sur soi, réflexion. Sa spécificité réside dans sa nécessité de se viser comme son objet, au moment même où ses objets, dans le monde de l'existence, viennent le hanter, si son universalité intensive la plus large doit pouvoir être atteinte et si alors

le philosophe doit pouvoir valablement se constituer comme le « bavard » énonçant ce que les autres hommes se contentent de vivre¹. Mais, regardons-y de plus près et tentons de percer à jour les modalités de la réflexion.

Théodore Litt en dénombre deux. Il explicite le *philosopher*² comme une réflexion du deuxième degré, c'est-à-dire comme une réflexion portant, en tant que prise de recul, sur la réflexion — et non pas sur le monde ou la pensée seulement. Au premier niveau de sa connaissance, l'homme pense seulement ses objets³ et les réfléchit. La philosophie fait son apparition dès l'instant où une nouvelle réflexion vient reprendre et dépasser la réflexion première sur la pensée du monde. Ainsi se trace un cercle qui va des objets de la philosophie à l'objet que comme *philosopher*, elle représente pour elle-même, englobant tout le concret classable sous chacune de ces trois rubriques sans que la pensée puisse devenir pour elle-même un objet, précisément parce qu'il lui faut en avoir un et s'en distinguer. En trois temps successifs, à travers la pensée de l'objet, la réflexion sur la pensée de l'objet et enfin, la réflexion sur la réflexion de la pensée de l'objet, ce sont les deux termes suffisants et nécessaires à toute transparence philosophique qui se trouvent embrassés, à savoir le monde et sa saisie, par le truchement d'une réflexion qui, sans être ni les uns ni l'autre, est pourtant en leur cœur comme leur trame et leur cohérence dernière.

Chacune de ces trois relations doit nécessairement exister sur le mode de la réciprocité absolue. C'est pourquoi il n'est pas possible qu'il en existe d'autres. Une réflexion du troi-

¹ Cf. Merleau-Ponty : *Eloge de la Philosophie*. p. 47-86.

² Cf. Th. Litt : *Einleitung in die Philosophie*, p. 8-11.

³ Litt emploie le terme de « Gegenstand » et celui d'« Objekt » ou de « Sache ». Il est donc possible de comprendre le terme d'objet au sens très large d'événement, englobant l'objectité, mais ne s'y limitant pas.

sième degré, par exemple, est strictement impensable. Il faudrait pour qu'elle fût possible, que la réflexion du premier degré portât sur une pensée devenue objet et se métamorphosât par conséquent en pensée « objectivante »¹ c'est-à-dire en pensée susceptible de ne saisir du monde que la série des objets qu'elle « est ». En entrevoir la possibilité reviendrait à admettre la chosification de la réflexion du premier degré et, la prenant comme pensée de l'objet, par recouvrement, supprimer à la pensée son objet, et l'exclure. Ce ne serait pas faire autre chose que de revenir nécessairement comme au maximum d'amplitude possible, au schème fixé par Litt, nécessaire et suffisant dans sa tridimensionnalité. Par glissement et inévitable exclusion, nous ne ferions qu'abaisser chacune des quatre relations faussement envisagées, de la hauteur d'un degré, et en retrouver trois selon l'ordonnance que nous venons d'indiquer. Mais l'adjonction d'une réflexion supplémentaire — parce qu'il lui faudrait « jouer des coudes » afin de prendre place — ne reviendrait en fin de compte qu'à l'exclusion d'une des dimensions de la concrétude par le rétablissement inévitable du schème fondamental. Une réflexion du troisième degré serait-elle possible, son prix serait la suppression du monde de la concrétude. Sa condition de possibilité serait la mise hors circuit du foisonnement de l'existence, ce qui signifierait son durcissement formel et son inadéquation substantielle. Il y aurait bien trois termes se reprenant, mais comme étant hors du monde qui se trouve cependant être leur condition commune de possibilité.

Pourtant, à l'opposé, si les trois termes dénombrés par Litt sont, pour la philosophie, son maximum d'ouverture possible, dans quoi doit venir s'inscrire toute saisie existentielle, ils se trouvent représenter également son minimum nécessaire. Une pensée qui ne se déciderait pas à les assumer toutes, accepte-

¹ Cf. *Individuum und Gemeinschaft*. Spécialement, 1^{re} partie et introduction.

rait du même coup de ne pas être encore tout-à-fait dans la philosophie. Cette tridimensionnalité représente la structure relationnelle en deça de laquelle il est interdit à la pensée philosophique de se situer, sans du même coup admettre l'exclusion d'une région du monde de la circonstance concrète ou de son autre soi-même, à savoir sa saisie. Chacune de leurs trois relations constituantes doit être récupérée par la réflexion philosophique se situant au niveau du deuxième degré et ne peut se formuler en tant qu'elle-même que par sa double infrastructure. La mondanité-objet ferait-elle défaut à la réflexion du premier degré, aussitôt cette dernière se solidifierait en chose, mais du même coup la réflexion du deuxième degré ne serait plus que du premier degré et nécessiterait l'apparition d'une nouvelle réflexion. Tandis qu'une réflexion supplémentaire — du troisième degré — implique l'exclusion nécessaire et insoutenable du monde de l'existence concrète, une réflexion qui n'est pas sa propre reprise ne peut pas avoir la garantie de ne pas exclure sans le savoir, ne serait-ce qu'une partie infime du monde et postule une réflexion supplémentaire. C'est dire que pour que le *philosopher* réapparaisse, il faut une réflexion nouvelle, du deuxième degré précisément.

C'est la double raison pour laquelle une pensée se saisissant comme son unique objet ne peut prétendre parvenir à l'universalité corrélatrice de la systématisation impliquée par le savoir se sachant savoir, et qui fait de la réflexion l'effort philosophique. N'ayant plus d'autre objet qu'elle-même, la pensée, parce qu'elle représente son unique objet, loin de se saisir, se manque dans sa concrétude vivante pour s'appréhender comme simple chose. Non seulement elle ne fait que placer un nouvel objet d'investigation au sein de la multiplicité des autres objets, mais, ne pouvant plus se joindre, elle ne peut à aucun prix prétendre parvenir à embrasser le cercle de la concrétude la plus large qui constitue précisément un des pôles nécessaires à l'universalité philosophique. Parce que l'objet en quoi nécessairement elle se métamorphose,

loin d'être elle-même est au contraire elle-même en tant qu'elle est objet, sa condition de possibilité implique un vis-à-vis qu'elle est, mais qu'elle ne saurait se saisir. La perte du monde caractéristique du formalisme, loin de favoriser la saisie propre de la pensée par elle-même, dans un état de quasi pureté, la place au contraire dans le monde des objets de l'investigation duquel, même totale, nous ne pouvons rien attendre de décisif pour la philosophie, puisque continuellement nous sommes dans toujours plus de généralité extensive, sans jamais parvenir pourtant à l'universalité intensive. Le formalisme, selon sa destination propre nous paraît incapable de saisir la pensée en exercice précisément parce qu'il la retire du monde afin de l'installer dans son monde. De quelque point de vue que l'on se place, introduisant une nouvelle réflexion supplémentaire ou en supprimant au contraire une, toujours il aboutit à la mise hors circuit du monde, dans la mesure où ce ne sont pas les différentes couches de la réalité de la réflexion qu'il réassume dans leur totalité, mais certaines seulement arbitrairement choisies. Pour reprendre les termes selon lesquels nous avons esquissé une explicitation de la dialectique sartrienne, le formalisme situe ce qui se pose au niveau de ce qui s'impose, mais sans pourtant qu'il s'impose vraiment comme quelque chose qui se poserait. Comme forme, la pensée se manque parce qu'au lieu de se constituer en objet-de-pensée, elle se résume à n'être plus que pensée-objet, au bout d'une réflexion continuellement objectivante. Toute réflexion renonçant au monde en se constituant comme son objet, du même coup renonce à sa propre possibilité de reprise comme réflexion de la réflexion pour n'en devenir qu'un des objets possibles. Pour la réflexion, s'affirmer comme problème unique, ou au contraire, se négliger purement et simplement en ne se reprenant pas, c'est toujours perdre le monde et c'est, du même coup, se perdre soi-même. C'est toujours s'objectiver comme totalité close, coupée de ses parties, ou comme partie repliée sur soi et incapable de s'ouvrir vers une totalité.

Ainsi parvenons-nous à donner une réponse à la seconde formation de notre question préalable : l'explicitation de la philosophie comme son objet propre nous indique la nécessité d'avoir un objet qu'elle ne soit pas. Non seulement une logique de la philosophie ne peut pas être immédiatement son objet en raison de sa présence au monde, mais surtout en tant qu'elle-même, dans la mesure où, d'événement, elle ne deviendrait plus que chose. Que nous empruntions le chemin du monde ou celui de la méthode, il y a convergence parfaite. L'un est à partir de chacun indissolublement l'autre soi-même de l'autre. Comme la compréhension du monde réclamait le système, celui-ci désormais se révèle exiger le monde de la circonstance concrète.

Sartre et Théodore Litt réalisent-ils chacun de leur côté la logique de la philosophie que le mouvement même de l'œuvre de chacun d'eux nous paraît devoir indiquer ? Sartre pose-t-il vraiment la totalité de ce qui s'impose ? Ce que Théodore Litt pose s'impose-t-il intégralement ? Nous pourrions peut-être indiquer que Sartre ne s'inquiète pas toujours suffisamment de la méthode et que par conséquent son effort reste par endroits immergé dans le mondain sans pouvoir en rendre vraiment compte, ou mieux, qu'il y a chez lui une métaphysique sous-jacente quelquefois peu capable de rendre compte de la concrétude dans sa totalité¹. A l'opposé, il serait vraisemblablement possible de montrer que Litt, principalement axé sur une réflexion portant sur la connaissance, néglige parfois de conférer à la notion d'événement toute sa densité existentielle et ne la limite trop souvent qu'à sa

¹ Cf. par exemple Merleau-Ponty : *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard 1945, p. 496-525, critique de la notion de liberté chez Sartre.

dimension rationnelle. La question pourtant n'est pas là. Les philosophies de l'un et de l'autre, telles qu'elles sont, atteignent dans des directions qui ne se recouvrent pas tout-à-fait, à un maximum possible d'universalité intensive dans le cadre de ce qui historiquement s'impose à l'homme contemporain comme ce qu'il peut poser. Nous n'allons donc pas nous attacher à dénombrer les mérites et les soi-disant défauts de chacun d'eux et, partant, sous-entendre par leur éventuelle et prétendue correction que nous soyons capable de penser avec plus de pertinence. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Pour reprendre ici une expression de Merleau-Ponty, si Sartre et Litt n'ont pas toujours raison, du moins ont-ils toujours des raisons. C'est dire que ce qui nous intéresse et que nous croyons philosophiquement seul valable, ce sont les implications qu'ils posent par et dans leurs réussites comme dans leurs limites, en tant qu'elles sont des possibilités de dépassement. Au delà du système sartrien ou du système de Litt — dans les deux « sens », positivement et négativement — ce que seul nous devons nous efforcer de saisir, si nous voulons agir conformément à ce qu'implique l'investigation philosophique, c'est la philosophie telle qu'elle *émerge* en eux, non pas les philosophies qu'ils *sont* simplement. C'est l'esprit de chacun d'eux que nous devons nous efforcer de comprendre et de promouvoir dans la mesure de nos moyens, non la lettre seulement de leurs écrits.

Dans cette perspective de réassomption et de dépassement, objectif non pas par ce qu'il saisit, mais par la façon dont il saisit, puisqu'au moins tout son effort est d'être objectivement philosophie, une double nécessité de la démarche philosophique apparaît aussitôt. Il n'est pas suffisant de dire que le *philosopher* soit simplement de l'analyse réflexive ou, comme l'implique parfois Théodore Litt, une noologie¹. Parce qu'il lui faut à la fois avoir un objet sans l'être et pourtant être

¹ Cf. Th. Litt : *Denken und Sein*, p. 96-100.

son propre objet, l'effort philosophique doit nécessairement se constituer en description, en tant que sa propre description, si, se posant, elle doit pouvoir (ce qu'elle doit nécessairement faire) s'imposer comme événement. La logique de la philosophie, contrairement à la logique formelle, ne peut être située qu'au niveau de la description de ses objets qui sont du monde — sans quoi, nous le savons, la réflexion du deuxième degré serait impossible — mais parce que, elle aussi, elle est monde de quelque façon, il lui faut nécessairement être son propre objet et se situer par conséquent dans sa propre description. Il n'y a pas de philosophe qui ne soit pas tout entier mondanité comme sa description, mais par le fait, il est impossible qu'il ne soit pas aussi sa propre et continuelle reprise. Si la pensée dans son unité pleine est l'identique et si les objets, par leur multiplicité, sont le non-identique¹, parce que la pensée par le truchement du monde est aussi objet, il faut que de quelque façon le non-identique qu'elle est comme son objet soit repris par soi et dans les choses, afin que puisse s'effectuer une identification comme la synthèse d'éléments diversement partagés mais semblablement situés. Tel ne serait-il pas le cas, l'identique et le non-identique resteraient fermés sur eux-mêmes et seraient également incompréhensibles. Ou bien le monde serait absent et la philosophie — nous l'avons vu — comme formalisme, ne pouvant se récupérer que comme contenu, ce qu'elle n'est pas et ne peut pas être précisément parce qu'elle est formelle, se perdrait². Ou bien elle serait absente du monde et se résumerait, ne pouvant pas atteindre au système, à n'être que simple opinion cloisonnée, en deça de la pensée.

Ainsi pouvons-nous formuler dans cette double nécessité descriptive et se descriptive, dans laquelle le monde et la

¹ Cf. Th. Litt : *Denken und Sein*, p. 66-70.

² Cf. H. Lefebvre : *Logique formelle et logique dialectique*. Editions sociales, Paris 1947, p. 48-57 et 147-225.

pensée doivent être saisis dans la pensée et dans le monde comme monde-pensée et comme pensée-mondaine, qu'est *philosophique une description qui, se récupérant, se trouve se contenir en soi* (en tant qu'un de ses objets) *comme sa propre possibilité de description* (en tant que son objet) *à l'intérieur d'elle-même* (en tant qu'elle décrit sans aucun présupposé extérieur à elle). Ce qui est important, c'est que soit effectuée une récupération de soi par soi, par la pensée, non pas en elle-même, mais par le truchement de l'objet qu'elle n'est pas et ne peut pas être, mais doit reprendre avec elle, si elle veut pouvoir se saisir et se dépasser. C'est en ce sens, croyons-nous, qu'il faut comprendre d'une part Litt lorsqu'il dit que la philosophie « ne peut être abordée du dehors par la pensée parce qu'elle ne laisse rien de pensable (pas même elle) à l'extérieur d'elle-même »¹ et Sartre dans la mesure où il place son effort philosophique au cœur même du monde, dans la concrétude que la philosophie, englobant tout, se trouve être et dans quoi pourtant, de la même façon qu'en elle-même, elle se trouve *prise*.

Pourtant, une question surgit aussitôt. Si pour se récupérer, la pensée accédant au *philosopher* doit nécessairement passer par son objet qui n'est pas elle, quel est pourtant cet objet ? Il est le monde, nous le savons pour l'avoir montré à propos de Sartre et de Théodore Litt. Mais quel est ce monde, et qu'est-il cet objet dans le monde qu'il est ? Est-il partie ou totalité, général et extensif puisqu'il est du monde ou universel et intensif puisque la pensée aussi ne saurait être que monde ? Pour répondre à cette question, revenons sur la spécificité de l'effort philosophique.

On se souvient qu'il doit être décrit comme une réflexion du deuxième degré : c'est lorsque la réflexion porte sur la réflexion qu'apparaît vraiment la condition première à partir de laquelle peut prendre naissance une philosophie. C'est dire

¹ Cf. Th. Litt : *Einleitung in die Philosophie*, p. 4.

que l'homme s'interrogeant sur sa propre pensée ou pour mieux dire, la reprenant sans cesse par sa réflexion, dans une prise de distance, a le souci de la dominer. Son dessein est d'emblée de lui extirper toute opacité qui indiquerait sa dépendance à l'égard d'un indicible ou d'une intuition constituante première, situés hors de sa portée et inattingibles. Autrement dit, le philosophe, s'il va jusqu'au bout de ce qu'implique sa recherche, accepte dans et par elle de ne supposer d'abord aucune force ou aucune puissance extérieure qui constitue la pensée et la soumette, en dehors d'elle-même et de son nécessaire objet. Si la pensée a une limite, elle est sa propre limite. Par conséquent, se perçant à jour, il doit lui être possible de la lever. C'est cela même, c'est cette confiance première et pleine de ses propres moyens qui la constitue en *anthropologie*¹. A y regarder de près et si nous traduisons en termes clairs ce qu'implique une pensée récupérante comme se récupérant, il nous faut bien admettre que n'est philosophique qu'une pensée qui accepte comme son fondement, uniquement l'humain qu'elle est. Qu'il le veuille ou non, par le sens même de sa démarche et dans sa logique propre, le philosophe commence nécessairement par être un anthropologue. Ainsi son objet, de par la signification de sa démarche, s'il est bien le monde, va l'être tel que l'anthropologue est susceptible de s'en approcher et de le saisir². Qu'est-ce que cela signifie ?

Nous le savons, la réflexion du second degré est étroitement liée par de nécessaires relations à un objet qu'elle ne peut pas être et qui pourtant doit nécessairement être pour qu'elle soit. De même, la spécificité humaine, l'humanisme foncier

¹ Cf. Th. Litt : *Mensch und Welt*, introduction.

² Nous employons ce terme dans le sens que lui donne la tradition philosophique allemande, c'est-à-dire comme l'étude des structures ontologiques de l'homme. Cf. Ph. Muller : *De la psychologie à l'anthropologie*, La Baconnière, Neuchâtel 1946, p. 144-173.

de la démarche philosophique dont témoigne sa confiance première inéluctable en ses moyens, implique à son tour un vis-à-vis, un objet qu'elle ne soit pas, comme condition de possibilité de toute investigation anthropologique. Il s'ensuit, du point de vue de l'anthropologie, que la philosophie, humaniste dans son jaillissement même, ne peut pourtant se limiter à l'homme. Ne pas être soi, c'est le prix qu'elle doit payer pour pouvoir être soi tout-à-fait, au sens philosophique. Tel ne serait-il pas le cas, comme humanisme ne se limiterait-elle qu'à l'homme, elle se trouverait dans la situation de la logique formelle et se réduirait au psychologisme. Il faut donc que l'objet nécessaire de toute investigation philosophique, non seulement soit repris dans une description, comme nous l'avons montré tout au long de cette introduction, mais, si la pensée doit être anthropologique comme son mouvement l'indique, que cet objet, bien que monde, ne soit pas quelconque. Il y a des objets qui révèlent l'homme au premier degré, dans la mesure où ils sont simplement saisis par la réflexion. Il doit y en avoir d'autres capables de restituer la dimension anthropologique du *philosopher*, non seulement à partir de celui-ci, mais à partir d'eux-mêmes. Ce sont ceux-là qui constituent le terrain d'élection de la philosophie, la sphère dans laquelle elle peut se réaliser pleinement et se constituer, du côté de son objet et par lui, également selon la modalité du deuxième degré. Pour le philosophe, approcher le monde en anthropologue, comme il doit nécessairement d'abord le faire, en fonction de ce que l'anthropologie implique de relations à ce qui n'est pas elle, c'est découvrir dans celui-ci ce qui est susceptible de lui conférer du côté des choses, la *dignité* de second degré. Est-ce à dire qu'il y ait dans le monde, des objets privilégiés d'investigation philosophique ?

Evidemment pas. C'est de tout le contraire qu'il s'agit. Il est difficile de dire quel est le monde dont le philosophe doit s'approcher. Il est plus facile d'indiquer ce que ce monde

ne peut pas être. Reconnaissons-nous des objets particuliers dignes de l'intérêt philosophique, pour qu'ils puissent être reconnus comme tels, il faudrait déjà que leur norme soit la philosophie par quoi pourrait être effectué leur choix. Nous serions alors en pleine contradiction puisque nous postulons comme réalisé ou réalisable en dehors de son objet, ce qui précisément postule celui-ci comme sa nécessaire composante et son seul moyen de se réaliser. A l'opposé, puisque l'homme seul, s'il doit se percer à jour, ne peut pas ne pas être son propre objet, il n'est pas possible de penser non plus qu'il est tout ce qui comme monde n'est pas l'homme. Nous poserions ainsi la nécessité extensive d'un monde dans quoi tout peut être additivement l'objet de la philosophie. Il suffirait alors de procéder inductivement et d'inventorier successivement tout le concret mondain, pour en fin de compte être certain que l'objet privilégié — étant du monde — n'a pas pu être manqué. Ce serait là un procédé scientiste et inadéquat. Le philosophe ne peut pas séparément et successivement se pencher sur chaque élément de la concrétude, afin, au bout de sa course, d'espérer parvenir à un recensement complet des choses qui nous livrerait la réalité. Parce que sa pensée se saisit elle-même en pensant son objet, c'est nécessairement toujours toute l'amplitude du concret qu'il met en question. C'est précisément ce qu'une notion idéaliste de l'objet privilégié de la philosophie ou une notion réaliste extensive des objets de celle-ci se condamne à ne pas pouvoir englober. Le monde que l'anthropologue saisit ne saurait donc être ni particulier ni général, si ces deux termes doivent être compris extensivement.

De là résulte que sa saisie ne peut être qu'intensive. Le philosophe doit avoir pour objet le monde, mais en tant qu'il le saisit intensivement, ou si l'on veut, existentiellement. Qu'est-ce que cela implique ? Il semble au premier abord qu'il y ait un paradoxe. Si l'homme est l'intensif, dire que l'objet de la philosophie doit être la saisie intensive du

monde, cela n'est-il pas l'indication de l'exclusion du monde précisément, et le retour, sur un autre plan, aux conséquences du formalisme ? Regardons-y de plus près.

Ce que nous voulons souligner en disant que la philosophie doit avoir comme objet nécessaire un monde saisi intensivement, c'est l'importance de son ancrage dans l'existence. Je ne puis pas me séparer du monde sans du même coup cesser d'être philosophe puisque par ma pensée, comme son contenu, je suis nécessairement monde et puisqu'en tant que tel, de quelque façon, elle est contenue dans le monde. Dans chaque objet le philosophe se retrouve toujours parce que sa pensée est une réflexion de la réflexion, mais aussi, pour la même raison, dans chacun d'eux il va retrouver nécessairement le monde qu'il est. C'est cela même que nous avons nommé saisir intensivement le monde dans le but de caractériser la saisie propre de l'anthropologie. Par rapport à elle et par rapport au monde, contrairement à ce qui est la condition de possibilité de la science, jamais son objet n'est isolable. Jamais il ne peut être effectué de découpage. Le philosophe va nécessairement se saisir en saisissant cette chaise par le truchement de sa double réflexion, mais parce qu'il se saisit la saisissant, il va du même coup appréhender intensivement le monde à travers elle et ne pourra s'en empêcher. On comprend dès lors que ce qui doit être réalisé du côté de l'objet de la philosophie, ce n'est nullement une particularisation ou une généralisation extensives, mais une universalisation semblable à celle présente au niveau de la pensée et venant la parachever sans pourtant que le caractère extensif des objets soit nié, auquel cas la pensée se trouverait devoir rentrer pour sa perte en elle-même. C'est dire que par son mouvement de reprise basculante, il s'agit pour le philosophe de mettre en relief dans l'extensif l'intensif qui le constitue, sans pourtant perdre de vue que cet extensif, si l'intensif en est la condition de possibilité, ne peut pourtant pas être abandonné en cours de route mais doit être récupéré égale-

ment. Il s'agit en fait d'une *intensivisation* de l'extensif, mais dans l'extensif qui lui est indissociablement lié. Ainsi l'objet de l'effort philosophique, loin d'être indifférent ou au contraire strictement délimité, n'a de sens que dans le monde, selon une orientation humaine de sa saisie, particulière en vue de son universalisation. Mon objet est dans chaque chose, mais en tant qu'elle se dépasse vers toute chose. Il est semblablement dans toute chose, mais en tant qu'elle se réfère à chaque chose. L'être humain peut philosopher à partir de n'importe quoi dans le monde, mais avec l'interdiction formelle de se fixer exclusivement sur quoi que ce soit.

A cette dialectique mondaine, mettant nécessairement en relation le particulier et l'universel comme les deux orientations complémentaires d'une même réalité, s'ajoute celle qui en est constitutive, du sujet pensant philosophiquement et de son objet. Nous savons que la philosophie ne peut se saisir comme son objet qu'à l'autre extrémité d'elle-même, parmi les choses ou pour mieux dire, au sein de tout ce qui n'est pas elle. Si nous réunissons désormais ces deux dialectiques par ailleurs et dans leur fondement étroitement dépendantes, il en résulte qu'il ne saurait y avoir de philosophie que du sujet saisissant son objet comme particularité à universaliser afin de se saisir soi-même, dans cette double perspective également. Il y a un cercle à boucler qui conduit l'homme de lui-même aux choses et au monde, afin qu'il parvienne à se joindre, par le truchement de la réflexion récupérante. L'intégration du particulier et de l'universel emprunte le chemin de l'homme et des choses dans un étagement extensif et intensif nécessaire. *Qu'est-ce à dire, sinon que tout effort philosophique doit porter sur l'homme dans le monde, comme son dépassement et son élucidation ?* qu'il s'agit là de son maximum nécessaire et suffisant d'amplitude logique en tant qu'il est l'extrapolation concrète de ce qui ne peut être réellement posé que dans la sphère de la réflexion se réfléchissant ? Il y a une instabilité concrète et mondaine qui vise à se dépasser

vers un équilibre susceptible de la cohérer, lié à elle comme son statut, mais sans pourtant se confondre avec elle dans la mesure où il doit se réaliser en elle et la faire parvenir à l'être, en se réalisant. C'est là le nécessaire autre soi-même de toute pensée récupérante et le chemin qu'elle doit emprunter pour, en s'effectuant, réaliser le concret. La philosophie se trouve être à cheval sur l'homme et le monde, sur le concret et le réel comme dans sa situation nécessaire et chacun de ses termes composants ne peut être compris que dans la totalité des autres. C'est cela que nous allons tenter de montrer dans le présent essai comme l'illustration et la vérification des fondements méthodologiques qui, dans cette rapide introduction, n'ont pu être qu'indiqués.

PREMIERE PARTIE

L'HOMME ET LE MONDE

LA STRUCTURE DES CHOSES

Ce qui d'emblée frappe dans ce que nous venons de mettre en relief, c'est la distance qui nécessairement sépare les différents termes de la totalité que nous avons reconnue devoir former le lieu de l'effort philosophique. L'homme n'a au fond été introduit comme objet d'investigation que par le truchement des nécessités impliquées par la pensée récupérante, en elle-même. C'est parce qu'en tant que soi le philosophe a nécessairement, et dès ses premiers pas, pleine confiance en la pensée, qu'il est d'abord anthropologue. Le monde au contraire est apparu comme composante nécessaire de l'investigation philosophique lorsque nous nous sommes interrogé sur le caractère de son indispensable objet, et non pas sur ses performances possibles. En outre, la pensée comprise comme réflexion de la réflexion, en tant que puissance *cohérente* appartenait au réel ; son objet au contraire ne pouvait ressortir que du concret. Il en résulte que l'homme, pour une double raison, doit se situer plutôt du côté du réel, comme possibilité concrète de la pensée et fondé par elle, tandis que le monde se place résolument dans la sphère du concret comme possibilité réelle de celle-ci. Si l'on veut, l'homme viendrait du réel tandis que le monde viendrait du concret. La première conséquence de ce que nous avons explicité dans notre introduction, en posant l'homme dans le monde, était nécessairement aussi, si nous allons y voir d'un peu près, d'opposer l'homme et le monde en les situant dans des sphères non immédiatement contiguës. Comment ne pas voir qu'il y a là, dès le départ, une relation oblique, d'où résulte une

inadéquation dont il doit être tenu compte ? C'est cette relation qu'il nous faut décrire en premier lieu, si leur jonction, ainsi que celle des sphères complémentaires auxquelles elles appartiennent, doivent pouvoir être vraiment comprises.

Dans cette perspective et si d'abord nous tentons une élucidation du monde duquel l'homme est encore relativement absent, dans la mesure au moins où il lui est étranger, c'est *l'opacité* de celle-ci qui apparaît premièrement. Dans la logique de l'effort philosophique tel que nous l'avons explicité dans notre introduction, le monde dans sa première réalité, parce qu'il en est la nécessaire concrétude, ne peut être assumé que comme opaque. Il y a à cela deux raisons. D'une part, serait-il transparent ou sur le point de l'être avant que la pensée récupérante s'en saisisse, celle-ci ne serait pas son propre fondement. Il y aurait un principe explicatif qu'elle ne serait pas qui, loin de lui venir en aide, l'empêcherait au contraire radicalement de se reprendre dans son objet qui alors, de quelque façon, lui échapperait. D'autre part, en tant qu'objet, et si la pensée qui se reprend dans et par son propre effort de se penser, à travers celui-ci, pour cette raison même, est transparence, ou pour le moins tentative sérieuse d'y accéder, il est impossible qu'il ne soit pas opaque, ou pour mieux dire, qu'il ne *lui* soit pas opaque. Il doit y avoir entre le monde et ce qui le saisit, relation, mais dans l'hérérogénéité. Tel ne serait-il pas le cas, il ne pourrait jouer comme son nécessaire pivot puisqu'il se confondrait justement avec lui. Parce que le monde, comme son premier objet concret est la condition de possibilité réelle de la pensée, nécessairement, ne pouvant être pensée puisque celle-ci ne serait pas, il faut qu'il se situe hors d'elle. Le monde comme espoir de clarté doit être d'abord intégration opaque.

Ceci peut paraître grave. Dès le départ de notre tentative d'élucidation, et pour qu'elle puisse être comme transparence en tant qu'elle est pensée il lui faut comme nécessaire complément, une dimension d'opacité. Comment surmonter cette

première difficulté ? Ce qu'il faut bien voir, c'est que le monde n'est opacité que parce que la pensée est effort de transparence. Ce n'est pas de lui-même qu'il surgit teinté de celle coloration particulière, mais en fonction seulement de la tentative qui est entreprise de le percer à jour. Certes, l'homme sait bien qu'il ne connaît pas le secret de l'univers, mais pour que ce non-savoir apparaisse avec évidence à son esprit, encore faut-il qu'il cherche à savoir. A la limite, au point zéro de l'humanité, chez l'animal ou chez l'être humain non conscient de son être, cette ignorance n'est nullement sentie. Sartre montre¹ qu'il ne saurait y avoir d'obstacle qui ne soit suscité comme tel. C'est par mon projet d'action que je soulève dans le monde des difficultés qui, sans lui, seraient inexistantes. C'est exactement de cela qu'il s'agit dans le cas qui nous occupe. Le monde est opacité dans la perspective seulement de la transparence que la pensée récupérante se trouve être et qu'il ne peut à aucun prix revêtir. Sans elle il ne serait nullement opaque ; pas plus que sans moi il n'y aurait d'obstacles à vaincre dans un univers non signifié. Et c'est cela précisément qui nous permet de surmonter ce qui semblerait être le difficile. Si l'opacité n'est comme dimension nécessaire du réel que par la clarté que la pensée est, de quelque façon celle-ci s'est déjà insinuée en son sein et elle se trouve dépassée à l'instant même où elle est simplement posée. Je puis mordre sur ce qui me résiste. De la même façon je puis voir clair dans ce qui m'est opaque, puisque par le truchement de la pensée récupérante qui l'exige, cette opacité est le corollaire de toute transparence. Le monde opaque pour la pensée récupérante, parce qu'il n'est tel que par elle dont il représente la nécessité concrète, se dépasse déjà d'une certaine façon, du côté de la transparence. Si l'on veut, parce que l'opacité du monde ne s'impose pas seulement dans mon existence difficile ou dans mon savoir fragmentaire,

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 561-638.

mais parce qu'elle est posée comme complément indispensable de la pensée claire, elle se trouve déjà levée par son dépassement. Ceci a immédiatement une conséquence essentielle.

Si, en demeurant fidèle aux exigences du *philosophe*, la transparence même de la pensée fait surgir l'opacité du monde, il ne faut pas oublier pourtant que celle-ci aussi, quoi que réelle par sa reprise, dans la mesure où comme événement elle est concrète, fait partie intégrante du monde. Nous avons choisi de commencer notre essai d'explicitation concrète du réel par le monde, parce que celui-ci, comme concrétude immédiate, était pour ainsi dire à portée de la main. Il ne faut pourtant pas perdre de vue que le *philosophe* est monde, très exactement, comme l'objet qu'il a, dans la mesure où il *l'est* et comme celui qu'il est dans la mesure où il *l'a*. Dans ces conditions la transparence n'est plus seulement située dans l'effort philosophique, dans la simple mesure où elle se trouve représenter la condition de possibilité de l'opacité mondaine, mais en tant qu'elle est monde aussi. Puisque le monde est d'abord opaque et puisque cette opacité n'est vraiment que pour autant que la transparence la constitue comme telle, étant donné que l'effort philosophique est aussi monde puisqu'il a celui-ci comme objet et s'y trouve investi, la transparence se révèle le constituer déjà et du dedans comme moment essentiel de son opacité. Une relation qui pouvait sembler devoir être statique et extérieure se révèle au contraire devoir être essentiellement dynamique et se nouer sur le mode de la plus étroite intériorité.

Ceci nous permet de comprendre que l'opacité du monde n'est pas tout d'une pièce. Non seulement c'est ma clairvoyance qui, selon son propre déroulement, la constitue nécessairement, mais en soi — parce que par le truchement de mon effort d'intellection radicale, je ne puis pas ne pas être aussi monde — elle se constitue comme opacité claire ou, ce qui revient strictement au même, comme clarté opaque. C'est dire que le monde, s'il est saisi pour ainsi dire au

deuxième degré par une pensée se saisissant à travers lui et non pas seulement par une pensée l'appréhendant dans telle ou telle de ses dimensions, avec plus ou moins de bonheur, se révèle être ontologiquement *ambiguïté*. La réflexion philosophique, de par son mouvement même, dès ses premiers pas, me livre un monde dont l'opacité est claire sans pourtant l'être vraiment. Si je suis pris dans le monde en tant que je m'y prends et si je pousse jusqu'à l'extrême les implications de mon effort de pensée réflexive, il ne peut pas ne pas se faire que la sphère de la *circonstance concrète* ne m'apparaisse pas, dans sa forme pure, à travers le monde, comme ambiguïté. C'est là l'expression de sa nécessaire contingence et de sa première structure *réelle*. Si le monde est d'abord le concret, sa première réalité apparaît comme sa nécessaire ambiguïté.

Nous sommes parvenu à ce point par les implications de la pensée récupérante, dans leur développement. Nous sommes en mesure maintenant de renvoyer dos à dos deux conceptions également fréquentes, que l'on retrouve dans toutes les sphères du concret comme du réel, à savoir l'*idéalisme* et le *réalisme*. Dans la perspective où nous sommes, à travers le monde et dans le sillage de la pensée se pensant penser, elles nous apparaissent s'opposer dans leur équivoque constitutive, l'une comme la transparence intégrale qui serait réelle mais ne pourrait pas parvenir à s'ancrer dans la concrétude et l'autre comme l'opacité qui serait concrète, mais comme irréalité seulement, dans la pure et passagère contingence. L'idéalisme peut se caractériser comme la perte du monde qu'il ne parvient pas à s'intégrer parce que précisément le monde est opaque. Le réalisme est l'investissement total au sein opaque du monde, impossible également dans la mesure où la réflexion, comme monde déjà, est émergence du transparent, ne serait-ce que comme projet. Mais sur ce double point, regardons-y de plus près.

Nous dirions volontiers que toute pensée idéaliste, en dernière analyse, ne fait jamais autre chose en son fonds, et

malgré les nuances qui peuvent lui être surajoutées, que d'explicitier l'ensemble de la concrétude qui s'étale devant elle comme une extrapolation de la transparence, ou pour mieux dire, comme l'aboutissement d'un mouvement centrifuge seulement à partir de la pensée qui, se durcissant au terme de sa course, reviendrait comme monde à la rencontre de son centre créateur¹. Ce qui revient à dire que la résistance opaque du monde, s'il reste concrètement vrai qu'elle se manifeste, n'aurait pourtant qu'une signification ontique et nullement ontologique puisqu'elle se détacherait sur fond de clarté, obscurcie peut-être, mais en tant seulement qu'une de ses modalités possibles et non pas de plain-pied, comme son nécessaire et fondamental vis-à-vis.

Une telle conception est inacceptable. Non pas tellement parce que l'expérience immédiate de la vie enseigne que ce n'est nullement le cas, qu'il y a des difficultés amoncelées que nous rencontrons au cours de notre existence comme l'étoffe même de celle-ci. Non pas tellement parce qu'une inévitable dureté contre laquelle nous venons buter continuellement empêcherait de prendre en considération une telle conception. Les difficultés de l'existence comme telles n'infirment pas la thèse de l'idéalisme qui, loin de les nier de front contre toute vraisemblance concrète, les considère au contraire et les réassume comme ce que nous pourrions appeler les traquenards que l'esprit s'impose à soi-même. Ce qui philosophiquement est contestable, c'est que, dans la perspective idéaliste, cette dureté même — qu'elle reconnaisse devoir s'imposer — ne parvienne pas à être posée. Loin seulement qu'il ne puisse pas être rendu compte de l'événement dans sa concrétude, c'est surtout sa condition de possibilité qui devient mystérieuse, précisément parce que, ramenant

¹ C'est ce que reproche Litt au criticisme kantien où, selon lui, le monde est toujours un matériau ou une matière non formée qui ne « répond » pas et tire par conséquent — inexplicablement — tout son être des catégories de l'esprit. Cf. *Denken und Sein*, p. 64-70.

tout à soi, la pensée idéaliste n'y veut voir d'abord aucun mystère. Car enfin, mise à part toute considération concrète, fragile dans la mesure même où elle se trouve forcément — à soi seule et sans réassomption — avoir un caractère partiel, voire même partial, que pourrait bien être un monde qui d'emblée (en fonction de la seule puissance de la pensée) serait transparence comme son unique fondement ? Il ne serait tout simplement pas et, ce qui est grave, cessant d'être, il cesserait du même coup de permettre la transparence qu'il n'est pas, à savoir la pensée dans la pureté de son idéalisme. S'excluant du monde, l'idéalisme ontologiquement ne fait pas autre chose qu'exclure le monde, mais parce que tel est le cas, il s'exclut également de lui-même et se rend impossible. Il peut être une « conception du monde », partielle et s'étayant sur une structure réelle présupposée, explicite ou implicite, qui en rend possible le surgissement. Il peut être le fait d'une pensée cloisonnante, c'est-à-dire d'une pensée qui, dans sa description, découpe dans le réel en ce sens surtout qu'elle se découpe, puisqu'elle ne s'inclut pas dans sa description comme sa condition propre de possibilité, et n'a pas par conséquent à rendre compte d'elle-même par le truchement de sa description. Comme réflexion radicale par contre, non seulement il n'est pas vrai concrètement, mais réellement il se trouve en contradiction avec lui-même. Il faut que l'idéalisme soit à l'extérieur de lui-même, c'est-à-dire admette un extérieur où se loger, indépendant de sa propre description, pour qu'il soit possible. Pas plus que dans sa pureté il n'est concrètement opérant, sur le plan de l'effort philosophique, il ne peut souffrir l'explicitation récupérante.

Si l'on veut et pour risquer une comparaison, il y a dans toute explicitation idéaliste du monde une démarche de pensée semblable à celle où la liberté absolue, comme le dénonce¹ Sartre, est assimilée à la liberté caprice. Pour Sartre,

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 562-563.

la liberté humaine est absolue, l'homme est tout entier liberté, mais celle-ci ne saurait pourtant se confondre avec le caprice, dans la mesure où non seulement elle a mais est aussi toute entière facticité. Si tel n'était pas le cas, loin de s'affirmer comme liberté totale, elle s'évanouirait au contraire comme totale rêverie. L'idéalisme c'est au fond ce caprice. Il a la virtuosité du rêve que rien ne peut venir contrecarrer puisqu'il se déroule selon sa propre législation, construite au fur et à mesure de ses besoins, comme son rythme. Pourtant, ne parvenant pas à se hisser au-dessus de soi-même, vers l'état de veille qui est comme son origine et son aboutissement, il ne parvient pas à se reprendre quoiqu'en lui-même il se possède tout entier. Le prix de sa cohérence est précisément d'être, comme rêverie, au comble de sa spontanéité, prisonnier de sa propre et interne auto-détermination. Son monde, parce qu'il ne l'a pas, ne saurait être vraiment monde sur quoi il ne peut mordre sinon par le refus de soi-même. Le concret lui échappant, l'idéalisme ne parvient pas à être vraiment réel.

A l'opposé, le réalisme est bien loin d'offrir une conception plus adéquate, quoique peut-être, concrètement, l'homme dans le monde soit plus facilement et plus sentimentalement disposé à le tenir pour vrai. Pour le réaliste, pourrait-on dire en une courte phrase, ce qui est clair, c'est que le monde ontologiquement est opacité pleine et qu'il ne saurait être différent. Tout réside dans la circonstance concrète qui, sans que je la pose d'aucune façon (comment le pourrais-je) s'impose totalement à moi et m'engloutit sans espoir de me sauver. Ici le monde n'est nullement absent, il est au contraire là et me domine à tel point que moi-même et ma pensée, non seulement nous nous trouvons être monde — avec une certaine marge pourtant puisque nous sommes aussi *dans* le monde dans la mesure où par le truchement de la description philosophique, nous *l'avons* — mais encore nous sommes le monde sans distance aucune, collés à lui comme à nous-mêmes. Si l'on veut, alors que l'idéaliste oublie le monde,

le réaliste (en pensant établir la mondanité dans son droit) s'oublie au contraire dans le monde. Seulement, si tel est le cas, si l'opacité est à ce point évidente qu'elle ne peut présenter aucune faille, l'explicitation se révèle alors impossible. L'affirmation de l'opacité devient elle-même opaque et l'on ne peut en dégager aucune évidence. Parce qu'elle est monde et parce que celui-ci est opaque, ce qui alors devient clair, c'est qu'elle-même se définira nécessairement comme opacité. C'est dire que purement et simplement, par les implications de son propre énoncé sur le monde, l'opacité absolue qu'elle assigne au monde ne peut être vraiment retenue, ni même reçue. Comme pour l'idéalisme, mais en sens inverse, partiellement et ontiquement, ce que dit le réalisme est acceptable comme vraisemblance. Il n'est pas contestable concrètement que je sois embarqué dans une aventure existentielle dont je ne tiens pas les tenants et aboutissants et qui, par conséquent, me domine. L'on ne saurait nier que le fond même des choses se dérobe encore devant moi. Le réalisme n'est acceptable pourtant que comme partialité, car au sein même de mon ignorance, pour qu'elle soit sue, une transparence déjà doit la pénétrer de part en part. Son évidence n'est vraie ontologiquement que sur le fondement de son contraire qui loin de se borner à en atténuer le pessimisme — parce qu'il le faudrait bien pour pouvoir vivre — en le corrigeant, le rend seul réellement possible. Il ne peut être non contradictoire que par l'exclusion de la contradiction qui, malgré lui, pour qu'il soit, le sous-tend ; nullement par son élimination qui serait comprise comme son dépassement. Autrement dit, pour lui également, comme pour l'idéalisme, ce qui est sa condition de possibilité, c'est l'ambiguïté que précisément son absoluité lui interdit d'accepter. Si l'idéalisme, par la perte du monde, est au fond l'affirmation du caprice, le caprice du réalisme c'est, en se perdant dans le monde, de se refuser totalement et, par voie de conséquence, de ne pouvoir poser la mondanité qui seulement s'impose.

Ainsi apparaît le statut commun à ces deux conceptions pourtant à première vue rigoureusement opposées, aussi bien dans leur intention que dans leur aboutissement : chacune se révèle pouvoir tout expliquer dans son propre axe d'éclaircissement, sauf soi-même. Il est possible de tisser dans l'épaisseur du concret, aussi bien la trame souple de l'idéalisme que celle rigide du réalisme. A condition pourtant, à chaque fois, que chacune s'exclue comme sa propre extériorité. C'est la raison pour laquelle, à la limite de soi-même, chacune de ces deux conceptions peut aisément se retrouver en son contraire. Parce que tout est opaque pour le réaliste, en fin de compte le problème même de cette opacité cesse d'être perçu. C'est alors que l'aveuglement total provoque l'illusion de la clarté intense. Elle se traduit par exemple dans l'opinion du bon sens commun pour lequel ce livre que je lis ou ce crayon que j'emploie, cette couleur que je perçois, bref, l'ensemble des objets que dans le monde je viens appréhender, ne posent aucun problème étant donné que dans leur opacité, ce qui est clair c'est qu'ils *sont*, dans la mesure où ils *la* sont. C'est aussi la certitude de l'érudit atteignant à « cet amas de faits et de choses qui, en encombrant le réalisme, lui donne l'illusion de la richesse »¹, mais le rend incapable, dans la mesure où il est englué dans cette richesse, d'explicitier le sens du monde de la circonstance concrète. D'autre part, tout peut se trouver subitement opaque pour l'idéaliste lorsqu'il n'est plus en mesure de rendre compte du hiatus qui le sépare de la situation mondaine où il se trouve nécessairement engagé et, ne parvenant pas à réduire les traquenards que selon lui ontologiquement l'esprit se tend à lui-même, se dégageant et rêvant du monde de la transparence translucide, il perd complètement pied. A la limite le « tout est problème » et le « rien n'est problème » se rejoignent et se

¹ Cf. G. Bachelard : *Le rationalisme appliqué*, p. 7.

rèvent être également problématiques. La toute-transparence et la toute-opacité se recourent exactement. Le profond s'assimile au superficiel, et réciproquement c'est le superficiel qui semble profond. C'est que toujours subsiste dans le « tout » une notion non critique de l'universalisme extensif dont nous savons qu'il ne peut représenter, dans le meilleur des cas, qu'un essai unilatéral et inductif de généralisation, et jamais cet effort récupérant qu'est l'universalisation et d'où découle la nécessaire ambiguïté dont il est désormais possible de serrer de plus près la notion.

Nous l'avons décrite comme l'intégration dynamique et intensive de l'opacité et de la transparence comme monde, au cœur même de celui-ci. Il peut être compris maintenant qu'elle ne se confond pas avec l'ambivalence, mais qu'elle en représente l'exact contraire. La description critique de l'idéalisme et du réalisme montre que chacune de ces deux conceptions, par son caractère unilatéral qui se veut paradoxalement englobant sans pourtant s'englober, se retourne inmanquablement en son contraire et se retrouve en fin de compte dans l'intérieur de l'autre. Si nous mettons l'accent sur l'impossibilité ontologique, pour chacune, d'être son propre principe de compréhension par et dans sa description, c'est la fréquence de leur réciproque renversement qui apparaît du même coup. Parce que chaque position extrême est intenable si elle est prise comme totalité, il se crée nécessairement — si ontiquement chacune doit pouvoir être — un mouvement de continuel va-et-vient comme sa condition indispensable de possibilité et d'actualisation concrètes. Seulement ce mouvement oscillatoire ne suffit pas. Malgré qu'il soit la condition de possibilité de l'idéalisme et du réalisme, il est bien éloigné d'être la sienne propre. Il est incapable de se récupérer et ne doit son être qu'à une ambiguïté que, malgré les apparences, il ne saurait être. En effet, il ne suffit pas à l'homme d'être tantôt et sur tel point idéaliste, tantôt et à tel propos réaliste pour que par là il vienne à s'inscrire existentiellement dans la

sphère de l'ambiguïté constitutive du monde. Le fait, par exemple, que le savant positiviste se rende chaque semaine à l'église et y prie avec ferveur est peut-être ontiquement acceptable, voire même en un sens louable. Cela pourtant n'arrange pas les choses, ni pour la science, ni pour la religion, si elles doivent être tenues pour ontologiquement vraies. Ni même pour le savant si son existence doit s'inscrire dans la cohérence maximale à laquelle, en tant qu'homme, il lui faut tenter de parvenir, au delà des mensonges et des remords, des démissions de toute espèce que seul un plâtrage de surface vient masquer. Et ce qui peut-être est encore acceptable, relativement, au niveau de la science dont le déploiement ne vient qu'après coup s'insérer dans le monde de l'existence, cesse tout à fait d'être valable lorsque ce positivisme s'insinue dans l'homme, dans ses relations avec autrui, dans le politicien aussi bien que dans le père de famille ou dans le sociologue. Et ce qui est vrai pour les actes de l'être humain l'est combien plus pour sa pensée ! Les séries idéaliste et réaliste sont incapables de s'interpénétrer vraiment, si d'abord on met tout son soin à les isoler, justement parce qu'elles représentent chacune des séries closes, des totalités détotalisées seulement à l'égard d'elles-mêmes, mais nullement à l'égard de leur vis-à-vis. Elles se constituent en systématisation et se situent dans la fermeture du pseudo-système, alors qu'au contraire, par leur propre reprise, elles atteindraient au systématique. Jamais l'une ne parvient à se constituer comme l'autre soi-même de l'autre, contemporanément et dans un même jaillissement. C'est dire que nous ne nous situons alors qu'au niveau de l'équivoque composée de deux sphères reliées sur le mode de la relation d'extériorité peut-être ontiquement possible — sinon toujours acceptable — mais en tout cas ontologiquement contradictoire.

Cela ne doit pas nous étonner. La raison de l'irréductibilité de l'exclusion est claire. Tant que la pensée renonce à se penser pensant, il lui est ontologiquement impossible d'attein-

dre à l'unité dialectique d'une série qui, en tant que réalisme est déjà et ouvertement — dans ses implications mêmes — idéaliste, et réciproquement, dont l'idéalisme — dans une synthèse — n'est que son propre réalisme. Il ne suffit pas de juxtaposer des contraires pour émerger hors de la contradiction équivoque et parvenir à celle assumée et dominée de l'ambiguïté. Il faut que les contraires s'interpénètrent, et comme dit Bachelard, dans une relation fine, parviennent à être chacun son propre contraire, tout en ne se confondant pourtant pas avec lui. Si une image peut ici nous venir en aide, il serait possible de dire que la structure mécanique « en parties brisées » de l'ambivalence ne peut se confondre avec celle, organiquement agencée, de l'ambiguïté. Alors que les contraires de la première se constituent malgré la multiplicité de ses parties dont la spécificité est d'être détendues dans la mesure où la totalité à laquelle elles prêtent seulement leur concours ne les concerne pas vraiment et dont la cohésion imposée leur vient d'ailleurs, c'est au contraire la tension interne de chacune de ses parties qui caractérise la seconde, chacune étant déjà comme totalité, tension entre ses propres contraires. Si l'on veut et pour reprendre ici des termes dont nous connaissons maintenant la signification, alors que l'ambivalence est tension du premier degré et en tant que telle n'est pas son propre fondement, l'ambiguïté, au contraire, pourrait être décrite comme une tension du deuxième degré.

Il apparaît dès lors que les tentatives existentielles d'explicitation du monde réel, loin de ne représenter que de simples exercices littéraires, ouvrent bien plutôt le champ d'investigation du concret. Dans la mesure où leur structure est l'ambiguïté, c'est dans la réalité ontologique du monde qu'elles viennent s'inscrire. C'est, par le truchement de la description du concret, au réel qu'il leur est possible d'atteindre. La dialectique de ce qui se pose et de ce qui s'impose est nécessaire non seulement à la philosophie de l'engagement, mais à n'importe quel engagement dans la philosophie qui se

veut conséquent. Sartre, par exemple, montrant¹ que l'ouvrier ne peut devenir révolté puis révolutionnaire que dans la mesure où il décide de ne plus supporter comme normale la situation de misère dans laquelle il vit, et la constitue, par son choix, en état de fait scandaleux qui devrait cesser d'être, transporte au sein même de sa description phénoménologique la dialectique de l'engagement *dégagé*, qui par ailleurs est la condition même de possibilité de l'effort philosophique. Le phénomène de récupération est tel, sur ce point précis, que ce qui représente la nécessité constitutive du philosopher en tant qu'il lui faut être description, en est aussi la nécessité constituante en tant qu'il décrit, dans sa description précisément.

Ainsi, si ce qui s'impose à l'ouvrier, c'est qu'il pose sa situation comme cessant d'être supportable, et si par là-même il est démontré qu'aucun état de fait, quel qu'il soit, politique, économique, social ou « psychologique » n'est susceptible à soi seul de motiver une décision quelconque, ce qui par là apparaît, c'est la nécessité de l'ambiguïté. Elle n'est pas concrète et contingente. Elle est réelle et nécessaire sans pourtant cesser d'être concrète. Le seul fait qu'elle s'identifie au mouvement même du *philosopher* nous le garantit exactement de la même façon que nous étions assuré de la réalité de celui-ci. Ce qui est contingent, c'est le sens dans lequel concrètement va se résoudre l'ambiguïté elle-même, constitutive du monde. Une même situation peut être assumée dans des perspectives opposées. L'ouvrier peut, dans une condition donnée, « choisir de ne pas choisir »² ou même se ranger du côté de l'entrepreneur capitaliste. Le militant syndicaliste, l'indifférent et le traître de classe coexistent à l'intérieur d'une même usine. Des situations radicalement différentes peuvent d'autre part motiver des choix strictement

¹ Cf. *L'être et le néant*,, p. 510 et suivantes.

² Cf. Sartre : *L'existentialisme est un humanisme*, p. 73.

identiques. Ce qui subsiste pourtant, c'est l'essentialité même de l'ambiguïté partout présente, c'est son assumption nécessaire dans un sens ou dans l'autre en tant que condition de choix parfois nets, parfois équivoques.

Il est bien clair dans ces conditions que ce qui peut être mis en question, ce n'est pas tellement le fait qu'une description quelconque de la circonstance concrète soit existentielle, mais bien plutôt le fait qu'elle ne le soit pas pleinement. Qu'en elle, il y ait encore des scléroses et des hésitations. Ce n'est pas la méthode qui est à mettre en question, mais uniquement son utilisation. L'on pourrait découvrir chez Sartre des inachèvements qui — loin de fournir un prétexte de le rejeter globalement — nous invitent à un dépassement. Bachelard s'émerveille à juste titre que dans l'œuvre de la science, on puisse « continuer le passé en le niant », qu'il soit possible de « vénérer son maître en le contredisant »¹, ce qui aboutit selon lui au fait que les hommes de science en sont à « se communiquer des renseignements » et parviennent ainsi à construire un édifice commun, solide et cohérent, alors que les philosophes, dans leur dialogue, le plus souvent ne font que vainement « s'opposer des arguments »². Pourquoi une telle réussite serait-elle « a priori » impossible pour la philosophie ? Qu'elle échoue lorsqu'elle cherche à se constituer, c'est peut-être bien dans la mesure où elle essaye de s'ériger comme *la* science, non pas lorsque, ayant pris conscience d'elle-même, de ses possibilités et de ses limites, elle met toute son énergie à se constituer comme science, ou pour mieux dire, comme *sa* science. Lorsque Merleau-Ponty, par exemple, remarque à propos de l'explicitation sartrienne de la genèse du projet révolutionnaire qu'il y a une sédimentation mondaine dont il n'est peut-être pas tenu suffisamment compte, qu'il y a pourtant une gamme d'actions possibles, « offertes » par

¹ Cf. *La formation de l'esprit scientifique*, p. 252.

² Cf. *Le rationalisme appliqué*, p. 1.

la spécificité même de l'état de fait, ce qui explique que tout de même il est plus courant de voir l'ouvrier se révolter que son patron ou son roi, que le choix est plus existentiel que délibéré — même s'il reste vrai que l'existence soit une délibération —, progressif plutôt que soudain, loin qu'il s'agisse d'un rejet de l'argumentation sartrienne comme d'une concession faite au réalisme, il n'est au contraire question que d'un prolongement sur un point particulier¹. Et justement ; celui-ci s'opère par une conscience plus nette de la nécessité de l'ambiguïté (étrangère radicalement à tout réalisme comme son opposé) puisqu'en mettant l'accent sur la sédimentation mondaine Merleau-Ponty rétablit dans son droit la polarité lourde de celle-ci, son opacité existentielle, et fournit un correctif à ce que peut-être il peut y avoir d'équivoque idéaliste dans le système sartrien. Si, au cœur même du monde, l'ambiguïté doit pouvoir être saisie comme son principe constituant, parce qu'elle est constitutive de l'effort par lequel elle est mise en relief, loin qu'il s'agisse d'un « accident » momentané de la concrétude ou d'un découpage subjectif peu étonnant puisque nous susciterions ainsi ce que nous désirons y découvrir, il s'agit au contraire de la seule saisie globale saisissant comme se saisissant sur le mode de l'opacité claire, transparente en tant qu'elle est opaque et opaque précisément dans la mesure exacte de sa transparence.

Soit, dira-t-on ; au delà de l'eudémonisme pragmatique et en deça des providentialismes de l'ordre², il est facile d'admettre l'ambiguïté de la situation humaine dans le monde comme une nécessité. Il est évident que l'homme ne peut agir que s'il a une norme que son monde n'est pas et qui ne saurait résider uniquement dans l'harmonisation mondaine de ses désirs. Il ne peut être conduit par eux ; c'est lui au contraire

¹ Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 496-521.

² Cf. G. Bastide : *Certitudes et Mirages de la Civilisation*. P.U.F. Paris 1954, p. 29-86.

qui doit leur conférer une orientation. Il est clair d'autre part que la Vie, le Progrès ou une quelconque Force le prenant en écharpe ne suffit pas à expliciter un ordre qui n'est jamais établi, mais s'établit au contraire par et à travers l'action humaine. Pourtant si tel est bien le cas, ne rencontrons-nous pas l'ambiguïté de la situation humaine dans le monde plutôt que celle plus profonde du monde lui-même, en tant qu'il n'est pas seulement du côté des hommes mais tout entier également de celui des choses ? N'est-elle pas culturelle plutôt que naturelle et ne laisse-t-elle pas le plus important de côté ? N'est-elle pas surajoutée plutôt que profonde ? En d'autres termes, l'ambiguïté dont il vient d'être question n'est-elle pas valable dans la sphère de l'homme en situation dans le monde plutôt qu'au niveau premier des choses du monde ?

En un certain sens cela ne fait pas de doute. Toute description existentielle du monde (c'est là son sens) se veut en situation. Mais aussitôt se pose la question de savoir si cela a même un semblant de signification ontologique que de vouloir poser le monde comme chose en faisant abstraction de la situation que par ailleurs il est, ou au contraire poser celle-ci sans que du même coup s'impose le monde. Prenons un exemple nanti du maximum de pureté première en ce sens que la situation — en tout cas immédiatement — ne puisse pas se substituer au monde, même si elle se révélait par la suite devoir l'accompagner, et essayons de voir ce qu'il en est de l'ambiguïté de l'objet et de son rapport au monde. Ainsi pourrions-nous être en mesure de comprendre si l'ambiguïté ne porte pas à faux, s'il n'y a pas un monde opaque, une pensée transparente et, comme leur moyen terme, une relation d'extériorité qui alors — selon les implications de notre démarche — ne serait qu'équivoque, mais bien un monde ontologiquement ambigu, au niveau même de l'objet-monde.

Tentons de tirer au clair la chose qui se présente dans le monde naturel non encore marqué par l'action humaine

comme le symbole de ce qui est le plus massif et le moins suspect d'être « a priori » situationnel, c'est-à-dire le rocher¹. Hors de la civilisation, difficilement accessible à l'homme, dur et inaltérable dans le monde de l'objectité c'est lui qui semble le moins apte à se constituer en ambiguïté en retirant quoi que ce soit d'un éventuel « dialogue » avec l'homme. Je suis à sa base et je fais le projet de le gravir. J'écorche mes mains et mes genoux au contact de sa rugosité. La verticalité abrupte de ses parois me fait courir le risque de glisser et de venir m'écraser dans l'abîme. Je m'épuise dans une entreprise au-dessus de mes forces. Vaincu, je dois renoncer... Est-il une description plus évidente de l'hostilité inamalgamable du monde naturel à mon égard ? Et celle-ci ne vient-elle pas de la massivité aveugle de ce bloc bleuâtre dans quoi je ne puis découvrir la moindre parcelle d'humanité, la moindre prise, et avec qui aucune compromission d'aucune sorte n'est possible ? Regardons avec Sartre ce qui réellement se passe et d'où vient ce qui, à première vue, semble se définir comme adversité définitive et sans recours.

Le rocher qui se dresse devant moi n'est obstacle — et par conséquent pleine hostilité — que dans la mesure où je choisis d'en faire l'ascension. Coupé de ses relations à mon projet, il n'est rien de plus qu'un simple « residuum » neutre, sans coefficient particulièrement marqué d'adversité. Il est moins encore qu'un donné, puisque s'il doit être il faut au moins que je le reçoive, qu'il soit de quelque façon *mon* donné, ce qui, me faisant pénétrer au cœur même de son être, le situe déjà par rapport à moi et d'une certaine façon, en moi. Et même s'il m'est ontologiquement hostile comme on pourrait en un certain sens le soutenir contre Sartre, loin que cela signifie la disparition de son ambiguïté, c'est au contraire elle qui ressort avec plus de force. Comme l'obstacle qu'il est, pour se parachever, le rocher a besoin de moi qui le gravis et

¹ Cf. J.-P. Sartre : *L'être et le néant*, p. 562 et 568-570.

dans ma tentative mets toute mon énergie, par les difficultés mêmes que je m'attache à surmonter, à le constituer en obstacle. Son opacité ne peut être vraiment évidente comme pour le monde de la situation culturelle concrète, que si je l'étage par la transparence dont mon libre choix indique l'avènement. Qu'il se mette tout à coup à pleuvoir puis à grêler, ses infractuosités qui le constituent en autant de surfaces concaves, comme des « trous » que je ne pouvais franchir qu'au péril de ma vie, vont se modifier en leur contraire. Ils vont devenir autant d'abris capables de m'accueillir. Ils seront les refuges de mon existence mise en danger par les grêlons qui viennent mordre mes mains et sont susceptibles de me faire lâcher prise. Que le vent se mette à souffler, sa masse immense développera à plein sur toute sa surface son coefficient d'auxiliarité que tout à l'heure il me refusait en s'interposant désormais et en me protégeant du froid. D'autre part si mon projet se révélait être différent, si je décidais de simplement suivre sa base, le rocher ne me serait nullement obstacle. Revêtant une multiplicité de significations allant de son maximum possible d'hostilité à son coefficient maximum d'auxiliarité, loin d'être aveugle et tout d'une pièce, il se constitue à chaque fois selon la somme des sens que j'y découpe, à tel point même que si je lui confère la signification de n'en point avoir, c'est encore de moi que cela va dépendre. Certes je ne puis le faire devenir obstacle ou auxiliaire à volonté, selon l'ordonnance de mes caprices. Je ne puis faire qu'il soit facile à escalader ou qu'il cesse de s'interposer entre le vent et moi. Dans la mesure où par mon projet je suis aussi et indiscutablement *le sien*, il est mon inévitable facticité rendant seule mon choix possible qui l'empêche précisément de s'engloutir dans le déterminisme à rebours de l'univers capricieux.

Loin pourtant qu'il s'agisse de la réaffirmation à un niveau plus profond, de son être compact, inattingible, c'est au contraire son caractère essentiel comme ambiguïté qui apparaît avec plus d'évidence. Le rocher serait-il simplement ce qu'il

est et viendrais-je simplement iriser sa surface de la caresse de mes projets, nous reviendrions à un réalisme dont nous connaissons les contradictions internes. Serait-il au contraire l'esclave de mon choix absolu, celui-ci relèverait-il d'autre chose que de l'idéalisme ? Ainsi nous est-il possible, dans un approfondissement de l'ambiguïté mondaine, de faire surgir la chose sur fond de mondanité et de formuler une première condition nécessaire à sa réalité propre : loin d'être stable et fermée sur soi, abandonnée pour ainsi dire à elle-même, la chose ne peut être soi que comme le terrain de *sa continuelle métamorphose*. C'est là, formulée du côté de l'objet, l'ambiguïté dont nous avons reconnu la nécessité comme la structure même du monde. De même qu'il faut que l'ouvrier, pour la parachever en lui donnant un sens, pose sa condition de vie comme insupportable et l'impose ainsi dans une relation d'étroite intériorité réciproque sans que ni l'un ni l'autre des deux pôles qu'ils *sont* puisse être tenu pour inessentiel et ramené à l'autre, de même il faut que le rocher soit assumé — ou mieux, posé — pour que son être puisse émerger et s'imposer.

Seulement, s'il y a similitude entre le monde et la chose, si tous deux peuvent se comprendre comme essentielle ambiguïté, il est une ambiguïté pourtant qu'il ne faut précisément pas abandonner en cours de route, à savoir que la chose est peut-être monde, mais qu'en tout cas elle n'est pas *le* monde en ce sens qu'elle se trouve seulement être *dans* le monde. Le rocher n'est pas une situation : il n'est en situation que pour autant qu'il y soit mis. Il ne nous est pas possible de procéder inductivement en écrivant simplement « objet », là où nous avons écrit « monde » ; de considérer comme universellement valable pour l'objet ce qui l'était pour le monde. Nous y avons insisté : il n'y a pas de réalité structurellement ontologique qui n'intéresse aussi, non seulement son objet en tant qu'il est objet, mais en tant qu'il est *un* objet. Le contenu influence donc directement la forme et s'ils sont

indissociables, ils ne sont pourtant pas confondus. La question donc que nous posons, de savoir si, dans le monde, la chose est ambiguë, par ses implications et par son mouvement même, nous conduit au delà de ce que nous nous proposons de tirer au clair. Parce que, en vertu de l'ambiguïté fondamentale que nous avons reconnue, il nous est impossible, par glissement, de simplement mettre l'objet à la place du monde, ou mieux, le monde des choses à la place de celui foisonnant de la concrétude totale, la chose se révèle bien être ambiguë, mais en tant qu'elle est chose, dans le monde seulement et non pas comme monde. Si le rocher peut être, aux extrêmes, parachévé en obstacle ou au contraire en refuge, c'est que la pluie ou le vent ainsi que mon projet, comme le monde que par rapport à lui ils se trouvent être, ne sont pas exactement lui, bien que n'étant que par lui et pour lui. La chose peut être ainsi comprise comme le terrain de ses propres métamorphoses. Ce n'est nullement le cas du monde qui est — ce qui ne revient pas du tout au même — *le terrain de la chose en tant qu'elle se métamorphose*. C'est dire que l'une et l'autre réalité, si elles sont étroitement dépendantes, ne se confondent pourtant pas. Chacune est le révélateur de l'autre. Le monde met l'objet en avant, mais lui-même ne peut être derrière et dominer que par la réalité de l'objet. Et il faut nécessairement qu'il en soit ainsi, car si la chose comme le monde doit être ambiguë dans la mesure précisément où elle est monde, en raison même des relations qu'elle noue avec celui-ci, elle ne peut être ambiguë de façon identique, ou pour mieux dire, « dans le même sens ». En tant qu'elle est soi en effet, elle ne peut se confondre avec lui — comme ambiguïté — car non seulement, le cas échéant, elle se verrait cesser d'être dans la mesure où elle serait absorbée par lui, mais encore, le fait même de son absorption rendrait l'ambiguïté mondaine problématique sinon impossible. La chose serait-elle ambiguë de la même façon que le monde, l'ambiguïté disparaissant, ils ne feraient pas autre chose, l'un et l'autre, que de dispa-

raître à leur tour. Mais quelle est cette ambiguïté de la chose que nous reconnaissons désormais, nécessaire en tant qu'elle est monde, mais inambiguë par contre en tant qu'il faut que le monde soit pour qu'elle puisse être ?

Nous croyons pouvoir la décrire, dans la mesure où elle est la consistance du monde, comme *constance*. Si le rocher comme obstacle ou comme refuge, en tant qu'il est monde, est pleine ambiguïté, comme objet par contre il doit avoir une certaine constance inambiguë qui rende possible l'ambiguïté dont il est revêtu comme monde. Il est tour à tour obstacle ou refuge : il pourrait être tout aussi bien belvédère, spectacle sublime ou fortification naturelle. Ces différentes significations mondaines ne peuvent prendre pied et s'accrocher que parce que, comme son propre terrain de métamorphose, il est constant fondamentalement. S'il peut être revêtu de chacune de ses significations différentes qui se succèdent, n'est-ce pas qu'à chaque fois, il est indifféremment et dans tout son statisme, masse granitique ? Non pas qu'il y ait d'une part sa signification mondaine et d'autre part sa réalité-objet. Celle-ci ne peut pas plus être séparée de la première que l'objet ne peut l'être du monde d'où il sort. Elle ne peut même pas être « vue » car toujours le rocher est indissociablement obstacle-granitique, refuge-granitique, belvédère-granitique..., si sa saisie doit être (ce qui est sa cohérence) globale et non pas fragmentaire, selon la nécessité ontologique du monde et de l'objet. Comme la réflexion portant sur la réflexion nous faisait découvrir la nécessité du monde, puis reconnaître sa structure comme opacité-transparente — c'est-à-dire comme ambiguïté — ainsi la réalité du monde nous amène à reconnaître la nécessité de l'objet et de sa structure comme constance. Tel ne serait-il pas le cas, le monde s'évanouirait dans l'idéalisme. Ainsi peut-il être énoncé que si c'est bien le monde qui, en tant qu'il est transparence, sauve l'objet de l'opacité par sa mise en évidence, c'est celui-ci au contraire qui doit empêcher le monde de se diluer dans

la transparence et ne peut y parvenir que s'il est sa constance propre. Le monde ne commande pas seulement que l'objet soit, mais qu'il soit constant. Et c'est là, dans la perspective du monde, l'étoffe même de son être.

Pourtant, si comme nécessité du monde, la chose est inambiguë, comme monde au contraire, elle est ambiguë. Ceci nous amène à devoir préciser la notion de constance. La chose est-elle simplement ce sur la réalité de quoi il ne peut rien être énoncé et qu'il faut bien admettre (comme fait le positiviste) en tant qu'opacité qui est ce qu'elle est sans problème aucun, puisque, d'abord, elle est insondable ? La chose souffre-t-elle de se laisser décrire comme l'opacité du monde alors que l'être humain, par la réflexion qu'il est, en serait la toute-transparence — comme son autre pôle distinct — et, à la rigueur, la circonstance concrète en tant que mondanité, la relative lucidité, ambiguë ? Il ne saurait en être question. Constance est loin de signifier opacité. La chose serait-elle plénitude opaque, le monde se trouverait être constitué en impossibilité absolue. Son ambiguë, une fois encore, se dégradant en ambivalence, deviendrait équivoque. Le réalisme le guetterait comme tout à l'heure — par l'absence de l'objet — l'idéalisme menaçait de le liquéfier. Pour que la constance de l'objet puisse réellement être, il faut qu'elle vienne s'inscrire dans la sphère de l'ambiguë mondaine dont elle est par ailleurs la condition de possibilité. C'est dire qu'il faut que la chose entretienne avec le monde, compris en tant que transparence aussi bien que comme opacité, des relations étroites d'intériorité puisque le monde — quoi que comme sa constance — s'y trouvant, il faut bien qu'elle le soit aussi en tant qu'il est ambiguë. Or pour que celle-ci soit sauvegardée, il faut que la chose participe aussi bien comme constance de la transparence que de l'opacité sans quoi — contradictoirement — il y a équivoque, ce qui impliquerait jusqu'à l'impossibilité de la chose affirmée comme pôle opaque du monde. Ainsi pouvons-nous formuler : si le monde

doit pouvoir être, il faut que l'objet soit constance, mais pour que celui-ci soit il est nécessaire également qu'elle ne soit pas simplement opaque. C'est à ce seul prix que selon sa destination mondaine, il doit être possible à l'objet, dans sa constance, de se constituer comme le terrain de sa propre métamorphose. Parce que, comme monde, étant ambiguïté, il ne peut pas être simplement opaque, en tant qu'il est objet il doit être ambigu de quelque façon, mais en venant s'inscrire pourtant dans le monde, comme constance ambiguë, si celui-ci doit pouvoir être. Il y a une constance mondaine de l'objet dont la condition de possibilité, en fonction même de sa mondanité doit être son intérieure ambiguïté comme chose et non pas comme monde. Si l'on veut, il y a, du côté du monde, un visage constant que l'objet présente comme l'extérieur paisible d'une intériorité en perpétuel état de tension. C'est ce que postule la nécessité même de notre démarche.

Et c'est, croyons-nous, ce que peut indiquer, entre autre, l'analyse que donne Merleau-Ponty¹ de la constance de la couleur propre des objets par le truchement de la structure globale éclairage-objet éclairé. Au niveau dégagé de la perception et d'après les expériences de Gelb², non situationnelles en ce sens qu'elles ne relèvent pas de la circonstance concrète existentielle, mais qu'elles sont scientifiquement montées et orientées vers une recherche, il apparaît clairement que la constance de la couleur ne saurait être simple dans la mesure où, simplement, elle serait référence unique à soi. Elle peut être tenue pour composite, comme faisant appel en elle-même à d'autres structures qu'elle-même. Si l'on intercale entre un mur blanc faiblement éclairé et en vision libre, perçu comme tel, un écran percé d'une fenêtre à travers laquelle la « blancheur » est seule visible à l'exclusion du mur et de la source

¹ Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 354-362.

² Gelb : *Die Farbenkonstanz der Sehdinge* : p. 600, cité par Merleau-Ponty, P.P. p. 354.

lumineuse, celle-ci apparaît comme surface gris-bleuté. Si, d'autre part, l'on regarde tour à tour à travers un oculaire, l'intérieur de deux grandes boîtes peintes, l'une en blanc, l'autre en noir, la première étant faiblement éclairée tandis que la seconde est soumise à une luminosité intense, l'espace délimité par les deux boîtes apparaît uniformément grisâtre et il faut que soient introduits, dans la première, un morceau de papier noir et dans la seconde un morceau de papier blanc pour que la couleur de chacune soit perceptible. Qu'est-ce que cela peut-il bien signifier, sinon que la couleur d'un objet ne peut être perçue en tant que telle qu'en fonction de l'articulation du champ perceptif où elle s'organise en spectacle non quelconque, avec un certain éclairage ? Le mur n'est blanc que s'il est situé dans un certain contexte, non si la fenêtre d'un écran ne révèle que sa surface blanche. Alors le spectacle est différent et le mur blanc « en soi-même » et selon le même éclairage, mais dans une articulation différente de son champ, se métamorphose en surface gris-bleuté. L'intérieur des boîtes n'est perçue dans son intégrité blanche ou noire que pour autant qu'on y glisse une surface au pouvoir de réflexion différent venant trancher sur le fond et, neutralisant l'effet de la fenêtre qu'est l'oculaire, restituer à chacune sa spécificité propre. C'est dire que la constance de la couleur, loin d'être détendue dans sa plénitude stable, à l'intérieur d'elle-même, n'est ce qu'elle est qu'en fonction du milieu dans lequel elle se situe ; selon l'éclairage et l'organisation du champ de sa perception. Selon les termes mêmes de Merleau-Ponty, les expériences de Gelb montrent que « la connexion du phénomène de constance (de la couleur), de l'articulation du champ et du phénomène d'éclairage peut être considérée comme un fait établi »¹.

Pourtant qu'est-ce qu'un éclairage et qu'est-ce qu'un champ ? Quelles sont leurs relations à la couleur, maintenant que nous

¹ Op. cité, p. 356.

les savons nécessairement être et que nous savons ce qu'est la spécificité de leurs propres rapports? Si la couleur effectivement n'est constante que dans la mesure où elle va se joindre à l'autre bout d'elle-même, dans le champ et l'éclairage qui constituent la spécificité de la constance, qu'à chaque fois elle se trouve être pour le spectateur, ceux-ci (c'est-à-dire le champ et l'éclairage) ne sont-ils pas pourtant objets constants détendus? Sommes-nous certains que l'objectivité massive n'est pas de leur côté, qu'ils ne sont pas, eux, opaques et que la couleur chatoyant sur les choses n'est pas le monde, ou pour le moins, leur monde, en tant que telle normalement ambiguë, mais en tant que monde seulement et non pas en tant qu'objet constant, comme la structure qu'il présente au monde? A notre sens l'explicitation de Merleau-Ponty¹ montre que tel n'est nullement le cas et que nous pouvons en être certain.

L'éclairage n'est en aucune façon, dans son intériorité même, « objet constant », moins encore que la couleur. Il n'est pas soi. Il n'est pas non plus couleur. Il se trouve être — et c'est là l'ambiguïté constituante de sa constance — soi par rapport à la couleur. Il peut être explicité comme « couleur qui tend vers le zéro de couleur »². C'est-à-dire qu'il est bien en un certain sens couleur, mais que celle-ci ne pouvant être que par rapport à lui, il faut bien qu'il se nie en tant que telle, pour que celle-ci soit. Mais prenons un exemple. Lorsque je pénètre en plein jour dans une pièce éclairée par la lumière électrique, celle-ci me paraît jaune. C'est au bout d'un instant seulement qu'elle cesse d'avoir une couleur propre, pour devenir éclairage. Si je laisse alors pénétrer un faisceau de lumière diurne dans la pièce, il me paraît teinté de bleu. Que s'est-il passé? Qu'est-ce que cette couleur jaune qui est devenue éclairage et cette lumière qui s'est métamorphosée

¹ Op. cité, p. 359.

² Op. cité, p. 359.

en couleur bleue? Faut-il dire que l'éclairage jaune de l'électricité étant perçu comme jaune, nous nous habituons en ce sens que nous en tenons compte dans l'appréciation des apparences et retrouvons ainsi idéellement la couleur propre des objets, existant en soi malgré le nouvel éclairage? Faut-il dire que la lumière jaune, à mesure qu'elle se généralise, est vue sous l'aspect de la lumière diurne et qu'ainsi la couleur des autres objets demeure en soi réellement constante? En aucune façon. Comme l'interprétation idéaliste ou réaliste des exemples existentiels que nous avons explicités plus haut, de telles explications relèveraient de pensées cloisonnantes. Elles ne seraient possibles qu'à condition qu'il existât un jaune idéal ou réel en soi, et constant au delà de ses différentes relations. C'est-à-dire qu'elles poseraient comme hypothèse, précisément ce que nous cherchons à percer à jour par notre explicitation, sans que cela puisse être vérifié, et — comme nous le savons — dans la mesure où toute saisie du monde comme inambiguïté est contradictoire, comme contradiction. Non seulement, elles postuleraient comme leur point de départ, précisément ce que notre investigation doit percer à jour, mais ce point de départ lui-même, en fonction du statut ontologique du monde dans sa relation à la pensée, est impossible, sinon fragmentairement. Dans une saisie globale, ce qu'il faut dire, c'est que la lumière jaune, en assumant la fonction d'éclairage, tend à se situer au delà de toute couleur et que c'est sur le fondement de cette atmosphère que les objets « se distribuent les couleurs du spectre », ce qui seul peut expliquer que la lumière diurne puisse devenir couleur bleue. Pas plus qu'il n'y a de couleurs stables, il ne saurait y avoir d'éclairage constant, sinon dans le cadre d'une explicitation fragmentaire seulement, vraie à chaque fois, mais fausse globalement, parce que reposant sur des présupposés invérifiables concrètement et dont, d'autre part, la structure réelle, par le truchement de l'analyse réflexive, non seulement ne peut pas s'imposer, mais ne peut à aucun prix être posée. Comment veut-on que la

couleur soit couleur et la lumière, lumière, en soi et une fois pour toutes, si leur spécificité même est de sans cesse « bouger » l'une en fonction de l'autre et selon la modalité de leur déplacement ? S'il y a constance, puisque tout de même elles sont l'une couleur et l'autre lumière, loin que la stabilité de l'une soit fonction de celle de l'autre — l'une étant opaque alors que l'autre viendrait l'éclairer — elles ne sont constantes chacune qu'en fonction du système de leurs relations et ne peuvent se modifier et ainsi de constituer en ambiguïté mondaine, qu'avec celles-ci. Il ne saurait y avoir des couleurs stables et des éclairages fluides, pas plus que l'éclairage ne saurait être stable et la couleur évanescence. Ce que l'analyse révèle, c'est qu'il ne peut y avoir de constance de la couleur et de l'éclairage — comme objets du monde — que pour autant qu'ils soient dans une relation constante, de même que leurs modifications ne sont expliquables que par et dans la variation de leurs rapports. C'est dire que le troisième terme de la totalité que, selon les expériences de Gelb, chacun d'eux constitue et retrouve corrélativement en soi, à savoir l'articulation de leur champ, revêt une signification particulière. C'est elle par rapport à eux, ce sont ses conditions de possibilité qui doivent être tirées au clair.

Un exemple supplémentaire va ici nous venir en aide. Dans une galerie de peinture, un tableau vu à distance convenable révèle son éclairage propre en fonction de quoi sa surface picturale s'organise ; chacune des taches de couleur reçoit à travers elle — qui est couleur qui se nie — non seulement sa valeur colorante, mais aussi sa valeur représentative. C'est qu'il y a une certaine relation entre l'éclairage et la couleur, comme leur champ. Que je m'approche et regarde de trop près. Aussitôt la toile se désorganise. Ses couleurs ne me restituent plus la signification des objets. Sa lumière devient couleur et celles-ci, selon les termes mêmes de Merleau-Ponty¹

¹ Op. cité, p. 361.

n'agissent plus que comme badigeon sur une toile. C'est que l'éclairage dominant dans la galerie a pris le dessus sur celui de la toile qui ne peut plus être perçu. Une nouvelle organisation surgit devant moi, comme désorganisation. Ce qui, dans la toile, à une distance convenable, était éclairage et ce qui était objet coloré, apparaissant selon la logique de celui-ci, est détruit. Une autre réalité lumineuse organise un autre spectacle, mais cette lumière n'est plus dans la toile, elle est lumière de la galerie. Par mon déplacement dans l'espace et mon nouveau rapport à deux éclairages auparavant complémentaires et simultanés et la destruction de cette relation, ce qui était signifié devient insignifiant. C'est dire que par le truchement du champ, ses deux autres-soi-même, à savoir la couleur et l'éclairage ne suffisent plus à comprendre la totalité complexe éclairage-objet éclairé, dans sa relation à la constance de la couleur. Le champ n'organise plus seulement des couleurs et des éclairages, dont il est la constance, mais à travers eux et « pour » eux aussi bien que par eux, des significations. A travers l'analyse du champ, il apparaît que ce n'est plus seulement de blanc, de bleu ou de noir qu'il faut réellement parler, comme d'un certain nombre d'éléments concrets du réel, mais de mur blanc, perçu dans un contexte mondain non quelconque et qui disparaît pour devenir surface gris-bleuté, dès l'instant où livré pour ainsi dire à lui-même, il cesse d'être lui-même comme l'objet qu'il est, au bout d'une fenêtre derrière un écran, hors du monde. De même, ce ne sont pas seulement des « couleurs en un certain ordre rassemblées » que la lumière du tableau, épaulée par celle de la galerie, révèle à mon regard, mais des objets éclairés et colorés sur fond de lumière mondaine, et cela même si la toile est abstraite, puisque les mêmes conditions doivent être remplies pour qu'elle puisse revêtir sa signification de ne pas être « des objets », mais un objet organisé selon un certain nombre d'éléments. Que la lumière mondaine parvienne au premier plan par mon déplacement vers la toile, il se produit alors un « éblouissement »,

elle cesse alors d'être monde pour s'imposer comme objet et reléguant la toile dans le monde, en détruit tout simplement les objets et les couleurs ainsi que l'interne lumière qui deviennent tous, indistinctement, badigeon. Et il est remarquable que par son organisation propre, chaque toile, pour se dégager comme objet sur fond de monde, exige une certaine amplitude de champ qui lui est propre, si elle doit pouvoir être perçue comme telle. Non seulement, en tant qu'objet, elle est organisée par le monde qui, dûment réglé, en permet la mise en évidence, mais en soi, parce qu'elle est dans le monde, elle postule dans une réciprocité absolue, une certaine organisation de celui-ci.

Il y a donc, en dernière analyse, par et dans la constance de la couleur mise « in vitro » à l'épreuve par Gelb, au delà de son caractère propre composite, un appel à l'objet et corrélativement, un besoin du monde que révèle l'explicitation de la notion de champ, si ce caractère composite, concrètement expérimenté, doit pouvoir réellement être. L'ouverture et nous pourrions peut-être même dire l'éclatement de la structure éclairage-objet éclairé mise à la question à propos des conditions de possibilité de la constante couleur, se projette dans les objets et vers le monde, vers eux et en lui. Il ne saurait y avoir de couleur qui, dans sa perspective même, ne mette en question un monde et des objets comme sa condition de possibilité, selon un certain système de relations. Cela revient à dire que ce ne sont pas seulement les couleurs, mais encore les caractères géométriques, toutes les données sensorielles et la signification des objets qui forment un système dont la couleur est l'un seulement des éléments impossibles à dissocier. Aussi, n'est-ce plus ontologiquement, de bleu ou de rouge qu'il faut parler, ni même de surface bleue ou de surface rouge. Ce sont là, non pas seulement des abstractions, mais des impossibilités. Ce dont il faut parler, c'est de tapis bleus, de livres rouges, de cruches, de maisons ou de chaises formant un tout indissociable avec leur couleur, constante sur le mode

du n'être pas, puisqu'elles ne peuvent l'être que dans l'objet et sur fond de monde, jamais en elles-mêmes. Ainsi, « la constance de la couleur n'est qu'un moment abstrait de la constance des choses et la constance des choses est fondée sur la conscience primordiale du monde comme horizon de toutes nos expériences »¹. C'est là l'affirmation de l'ambiguïté particulière de l'objet qui, en fonction du monde, doit être constante dans la face qu'elle lui présente, mais dans la mesure où elle est monde aussi, se trouve être intérieure ambiguïté, comme le monde mais contre lui afin que précisément il puisse être. Mais, la couleur éclatant en monde et en chose par la description que nous venons d'en donner, ce n'est plus seulement le monde qui se trouve avoir besoin de l'objet, comme nous l'avions antérieurement montré, mais l'objet qui se révèle n'avoir de sens que dans et par le monde qu'il est d'une certaine façon. L'explicitation phénoménologique ne nous permet donc pas seulement de vérifier ce que notre démarche nous a permis de fonder, mais réassurée et orientée dans le sens de celle-ci, du même coup, elle nous permet de franchir un palier supplémentaire d'explicitation.

Pourtant, une question se pose aussitôt. Si la chose doit être comprise comme ambiguïté constante, s'il se révèle qu'elle est monde sur le mode du n'être pas et que le monde dont elle a besoin se retrouve en elle sans l'être vraiment, d'où lui vient pourtant son interne tension? Peut-elle lui venir du monde, simplement? Ou pour mieux dire, le monde suffit-il à lui seul à la lui conférer selon l'exacte mesure des relations qu'il noue avec elle? La chose est-elle prise simplement dans le monde comme sa constance et lui échoit-il en retour son ambiguïté? Il ne saurait en être question. Son ambiguïté mondaine, en tant qu'il est monde, lui est conférée par celui-ci, non pas — ce que nous venons de mettre en

¹ Op. cité, p. 362.

relief — son ambiguïté interne, en tant qu'il est chose composite, dans le monde. Car, tel serait-il le cas, du côté du monde, il cesserait d'être constance, serait impossible lui-même et provoquerait, ce qui est réflexivement contradictoire puisque la pensée — nous le savons — a besoin du monde, précisément l'impossibilité de celui-ci. Imaginons par exemple que l'ambiguïté de la couleur lui vienne du monde, comment voudrait-on que par le fait et en fonction de ce que nous savons désormais de son statut, elle ne se glisse pas aussitôt et tout entière dans celui-ci et disparaisse, alors que c'est dans l'objet seulement qu'il lui est possible de s'engouffrer tout en subsistant, ou pour mieux dire, pour subsister. Bien plus, si elle était monde, elle ne pourrait pas ne pas entraîner à sa suite son objet, et c'est celui-ci qui disparaîtrait entraînant à sa suite la chute du monde. Le monde n'est à la couleur que le lieu de son ambiguïté en tant qu'éclairage et champ de perception ; il ne peut rien être de plus. Il ne peut pas être l'ambiguïté de la constance couleur. Cette constance se liquéfie-t-elle pour devenir monde, c'est alors l'éclairage et le champ que nécessairement elle postule qui deviennent chose, pour sauver le monde. La couleur cesse bien d'être chose pour devenir monde, mais cela n'est possible que si un autre élément du monde, immédiatement, se fait chose et, par le fait même, elle cesse d'être constance, donc intérieure ambiguïté. Le problème ne se résoud pas, il s'évanouit. Le monde et les choses sont dans une complémentarité telle que, comme nous l'avons d'ailleurs déjà en partie montré à propos de la situation, l'un ne peut se retirer que pour laisser la place à l'autre et l'étayer dans sa mise en évidence, jamais pour pénétrer en son sein. En ce sens et dans cette perspective, ils sont liés dans une relation d'évidence réciproque qui fait que chacune de leurs tentatives de rapprochement ne peut jamais être qu'un échec. Ils croient s'atteindre au bout d'eux-mêmes et la condition précisément de leur effort, c'est qu'ils se manquent. Le monde ne pénètre l'objet que pour le faire

devenir tout entier mondanité, l'objet n'accepte le monde qu'en tant qu'il se fait chose pour parvenir jusqu'à lui. Il y a là une relation qui est aussi bien la réalité de l'objet que celle du monde, mais n'en représente pourtant nullement la condition de possibilité. Elle est nécessaire, mais non pas suffisante. Il faut donc que la réalité de la chose lui vienne d'ailleurs.

L'ambiguïté de la chose lui vient-elle alors, puisqu'elle ne peut lui être conférée par le monde, de la chose elle-même, ou pour mieux dire, de la multiplicité des choses? Si le monde ne peut pas être l'interne ambiguïté de la chose, puisque celle-ci en est la constance, au moins peut-être est-ce la chose qui, pour la chose, est son ambiguïté. Il ne saurait, une fois encore, en être vraiment question. Regardons-y en effet d'un peu près. Tout d'abord, de la même façon que la chose et le monde se manquent sans cesse, puisque l'un doit se faire totalement l'autre pour parvenir jusqu'à lui, la chose et la chose ne peuvent se rencontrer, car ce que l'une présente à l'autre, ce n'est pas sa dimension intérieure, ambiguë, mais uniquement son visage extérieur mondain, qui, du point de vue où nous sommes maintenant placé, est et doit être constant. Si la chose, pour le monde, se fait chose dans la mesure où, par sa constance, celui-ci doit être, pour la chose, elle ne peut que se faire monde afin que celle-ci puisse parvenir à l'être. Dans la relation, par exemple, de la toile accrochée au mur de la galerie, l'ambiguïté interne de la première qui est d'abord, par la couleur, éclairage et signification d'objet et ensuite, par l'éclairage de la salle, surface badigeonnée de couleurs, ne lui vient pas de sa relation à l'éclairage de la galerie, comme objet, mais comme monde. L'éclairage de la galerie se fait oublier comme objet, lorsque la toile est lisible ; à la lettre, celle-ci jaillit sur fond de monde, en tant que l'objet qu'elle est, dans sa plénitude. Que la galerie, par le truchement de sa lumière qui prend le dessus, devienne trop insistante, l'objet disparaît pour devenir monde, ou pour mieux

dire, pour se perdre dans le monde où il est ravalé comme l'objet qu'il n'est pas (c'est-à-dire comme badigeon) dans la mesure exacte où la galerie disparaît complètement en tant que monde et, comme lumière-objet, aveugle l'objet-toile disparu. D'ailleurs, même si tel n'était pas le cas, même si l'objet en tant que tel pouvait entrer en relation avec l'objet et ne pas lui être juxtaposé sur fond de monde, une explicitation de l'objectité ambiguë dans sa dimension interne, par le truchement de l'objet, serait inacceptable. Jamais la multiplicité des choses ne peut parvenir à rendre compte de leur ambiguïté, aussi bien externe qu'intérieure. L'on ne peut aboutir alors qu'à des relations d'extériorité, qui loin de nous livrer la condition de possibilité de l'ambiguïté, ne nous situent au contraire, une fois de plus, que dans l'équivoque ambivalence. L'on aboutit une nouvelle fois aux contradictions de l'idéalisme et du réalisme : comme le monde, l'objet « n'est pas » concrètement, ou au contraire il « est » comme étant pleinement ce qu'il est. Jamais pourtant, il ne peut être saisi selon son nécessaire statut comme constance ambiguë et comme ambiguïté constante, selon les deux dimensions propre et mondaine de son être.

Mais, puisque l'ambiguïté interne de l'objet ne peut être comprise ni à partir du monde, ni à partir de l'objet ou des objets, si le monde et l'objet doivent pouvoir être, force nous est bien d'admettre la nécessité réellement fondée, d'un élément nouveau que nous ne sommes pas encore parvenu à saisir et à expliciter, mais qui — non positionnellement — se trouvait implicitement être la condition proche de possibilité des différentes descriptions que nous avons données jusqu'ici, dans ce chapitre. Il y a désormais, maintenant que nous sommes arrivé à son exploration totale, nécessité d'un éclatement de la sphère dont nous avons tenté de fixer le statut réel, si cette sphère doit pouvoir réellement être. Au cours de ce chapitre, il a été question, tour à tour, de l'ouvrier assumant sa situation comme n'étant pas supportable, du projet que je faisais d'esca-

lader le rocher, du déplacement d'un observateur devant la toile d'une galerie. A chaque fois pourtant, il n'a jamais été question, ni du statut ontologique propre de l'ouvrier, ni de moi-même tentant l'escalade ou du spectateur de l'exposition. C'est que n'étant pas parvenu au terme de notre analyse mondaine, nous ne savions pas encore si nous allions les rencontrer, comme monde ou comme chose, sur notre chemin. Nous ne les avons pas aperçu et pourtant nous sommes au bout de notre recherche dans sa première perspective. Et pourtant aussi, il fallait qu'ils soient là pour que nos descriptions puissent être. Nous savons que cette nécessité même empêchait que nous les rencontrions puisqu'elle aurait rendu impossibles nos descriptions. Il est donc nécessaire de les reprendre maintenant et de les intégrer, mais selon leur signification particulière nouvelle, garantie en tant que telle, par l'extérieur d'eux-mêmes déjà, c'est-à-dire par le monde et les objets s'ils doivent pouvoir être. Ils étaient concrets. La nécessité de leur présence les fait désormais accéder au réel, mais autrement que comme monde ou comme chose. S'il ne saurait y avoir de monde sans objet, si d'autre part l'objet ne peut être ramené ni au monde, ni aux objets, il apparaît qu'il ne saurait y avoir de monde ni d'objet, si ce nouveau terme doit être monde ou objet.

Avant même de nous interroger sur lui, avant même de tirer au clair sa spécificité, nous sommes assuré qu'il faut qu'il soit, en tant qu'il lui faut être que le monde et les choses. Si l'on veut, notre effort d'élucidation portant sur le monde et les objets, comme la condition de possibilité de ceux-ci, nous indique dans son fondement même que l'autre soi-même concret du monde et de l'objet, étant dans le monde et dans l'objet, à savoir, concrètement, l'homme, ne peut réellement pas être ni monde ni objet, tout en étant en nécessaire relation avec eux. En d'autres termes, du côté du monde et de l'objet, si ceux-ci doivent pouvoir être, nous sommes assuré de la nécessité du surgissement du moi. C'est à l'analyse de la

spécificité de celui-ci ainsi que de ses rapports à l'objet, au monde et à lui-même qu'il nous faut nous attacher maintenant. Comme la pensée récupérante postulait la nécessité du monde, la nécessité de celui-ci la spécificité des choses, celle-ci réclame nécessairement à son tour l'intervention d'un troisième terme qui ne soit ni objet ni monde comme étant du monde et des objets, c'est-à-dire le surgissement du moi. Si la première structure de la chose était le monde, sa structure première se révèle désormais devoir être le moi.

CHAPITRE II

LE SURGISSEMENT DU MOI

Ce que nous venons d'expliciter impose la nécessité ontologique que le moi ne soit pas chose ni monde, si l'un et l'autre doivent pouvoir réellement être : dans le prolongement de l'analyse du monde et de l'objet ainsi que de leurs nécessaires relations constitutives, il apparaît que leur condition indispensable de possibilité est le surgissement d'un moi qui ne se confonde, dans son être, ni avec l'un, ni avec l'autre d'entre eux. C'est là la nécessité du moi assignable à partir de son extérieur, avant même que nous ayons pénétré en son sein. Pourtant ce n'est pas tout. A y regarder d'un peu près, notre description contient en soi nécessairement sa réciproque. Il faut que la chose et le monde soient, comme n'étant pas le moi, si celui-ci doit pouvoir être. Grâce à eux seulement, je suis en mesure de fixer mon statut. A propos du moi, la réfutation du réalisme est aussi et immédiatement mise en question radicale de l'idéalisme. Ainsi, ce que nous tenons solidement dans la perspective d'une démarche récupérante, c'est la nécessité de la relation d'étroite réciprocité, indispensable à chacun des trois termes que nous avons dénombrés jusqu'ici. Le moi ne peut être que parce qu'il n'est ni les choses ni le monde, mais réciproquement, sa condition même de possibilité c'est que, quoiqu'ontologiquement différents de lui-même, précisément ils soient. Il y a entre eux relation de nécessité en même temps que d'extériorité, ou pour mieux dire (puisqu'ils ne saurait être tout à fait étrangers, dans la mesure où ils s'appellent) d'hétérogénéité.

Par là même, quoique situé à sa périphérie, nous nous glissons jusque dans l'intérieur même du moi. Dire que le moi par son surgissement, si nous en examinons les conditions de possibilité, nécessite le monde et les choses comme son fondement, c'est, de son extérieur, exprimer quelque chose qui concerne son intériorité même ; la réciprocité n'indique pas seulement la même nécessité rationnelle à partir du moi, qu'à partir du monde et des choses — dans lequel cas il y aurait simplement errement et perpétuel renvoi dans une sphère close, ce dont nous ne pourrions rien conclure — mais *dans* celui-ci. Désormais, maintenant que le moi a été amené, c'est sa condition même de possibilité qui est en jeu, non plus seulement celle du monde et des objets. C'est dire que par celle-ci, dès que nous énonçons les implications de sa nécessité, nous sommes déjà au cœur de sa spécificité puisque nous la formulons de quelque façon. C'est cette spécificité qu'il nous faut tenter de percer à jour.

Elle peut se décrire tout d'abord — et comme simple reprise de ce que nous venons de déduire du caractère réciproque de sa relation au monde et aux objets — comme *extérieure-intériorité*. Il faut que le moi soit là-bas vers les choses et vers le monde et qu'en même temps, retiré en lui-même, il ne se confonde pas avec eux, s'il doit pouvoir être moi. Il faut que je sois dans l'objet que j'appréhende sur fond de monde, puisque pas plus que moi de celui-ci, il ne saurait se passer de moi ; mais également, il est indispensable que je ne sois pas lui et que je ne me confonde pas avec le monde, puisque, sans eux, je ne saurais être. Que je disparaisse en tant que leur nécessité et aussitôt ils s'évanouissent ; la constance et l'ambiguïté qu'ils sont dans une nécessaire collaboration perd jusqu'à son sens. Mais, à l'opposé, qu'ils disparaissent et c'est moi qui, dans ma spécificité même, devient radicalement impossible. Concevoir le moi comme extériorité pure revient à le placer comme chose parmi les choses et à le « diluer » dans le monde, de telle sorte que les premiers comme le second deviennent impensables dans

la perspective d'une pensée récupérante. A l'opposé, le préserver du monde et des choses en le constituant non seulement en intériorité fermée, mais en intimité profonde et secrète revient semblablement à le nier et à nier du même coup le monde et les choses, en le constituant comme un univers particulier et irrelationnel dans le monde. Que le moi soit intime, cela ne saurait être mis en question. Une mise à la question indique pourtant que tel ne peut être le cas que si, corrélativement, il est l'extériorité mondaine et « objet » la plus ample, celle-ci à son tour, n'étant possible que par le truchement d'une intériorité inaliénable. Litt décrit quelque part¹ l'homme comme totalité détotalisée, c'est-à-dire comme être capable de s'affirmer comme soi-même, parce que précisément, contrairement à l'animal, il est soi-même, mais qui à l'opposé, doit également entretenir avec le monde des relations étroites d'extériorité qui lui permettent seules, d'une part de se constituer et d'autre part, s'en distinguant, de s'y situer, s'il veut pouvoir être. C'est bien de cela qu'il s'agit ici et, s'il nous est permis d'avoir recours à une expression sartrienne, très précisément, nous pouvons décrire le moi comme l'être qui est ce qu'il est sur le mode du n'être pas. Le moi est objet et monde comme ne les étant pas ; c'est, dans la perspective de sa spécificité, ce que sa nécessité nous autorise à poser.

Ainsi pouvons-nous comprendre qu'il y a entre eux, une nécessaire *distance*. Ils ne sont pas seulement complémentaires, dans leur nécessité, mais s'ils doivent pouvoir l'être, il faut que dans leur spécificité ils se trouvent nettement différenciés. Si le moi est du monde et des objets, pour que tel soit le cas, il faut qu'un abîme les sépare. Celui-ci n'existerait-il pas, leur relation deviendrait impensable, car, étant du même au même, ou bien dans la stricte intériorité, elle serait totale et impossible absorption, ou bien, dans l'extériorité absolue, elle ne réussirait pas à jeter ses indispensables ponts. Elle ne pourrait pas

¹ *Mensch und Welt*, p. 28-30.

« mordre » sur son opposé, dans un cas comme dans l'autre, par intégration ou disjonction, et ne serait évidemment pas relation. L'appréhension des objets et du monde par le moi — de même que le moi lui-même — deviendrait impensable. Nous indiquions dans notre premier chapitre que tout engagement situationnel présupposait une possibilité de dégagement : si l'ouvrier cesse de supporter sa condition de misère et se révolte, c'est dans un certain contexte social, qu'il choisit de se révolter. Nous décrivions la situation comme ambiguë puisqu'elle se révélait être absence en tant que l'ouvrier s'en dégageait, mais présence également pour que précisément il puisse, dans un premier mouvement, prendre par rapport à elle un certain recul et s'y engager dans un deuxième. Il est possible maintenant d'en saisir la raison ontologique : c'est parce que le moi n'est ni monde ni chose et entretient avec eux une relation d'intérieure-extériorité — épuisant d'ailleurs la totalité de son être — que la prise de distance est possible. De même, si existentiellement, je puis appréhender le rocher que je projette de gravir et ainsi le parachever, c'est que nous ne sommes pas du même bord. Il y a entre nous un espace qui nous permet à chacun d'être l'un pour l'autre et même l'un par l'autre, sans pourtant — ce qui serait éminemment irrelationnel — être l'un dans l'autre ou pour mieux dire, l'un l'autre. La constance ambiguë de la chose enfin, mise en évidence par la description de la structure complexe éclairage-objet éclairé, ne l'est dans ses divers registres que dans la mesure où ma « liberté de mouvement » (ontologiquement comprise) me permet d'ordonner l'objet comme mon autre moi-même et le monde comme son horizon. Y serais-je trop étroitement lié, non seulement l'ambiguïté mondaine disparaîtrait, mais la constance objective elle-même se trouverait être radicalement impossible. Lorsque, surgissant dans le monde et appréhendant un objet, je vais de moi vers lui dans un mouvement centrifuge dont la condition de possibilité est le mouvement centripète qui vient de lui vers moi, l'objet reste

extérieur à moi dans la mesure exacte où je lui suis intérieur et, comme appréhendant, je me dirige vers un appréhendé que je ne suis pas, ou pour le moins, que je ne suis pas complètement. Il y a nécessité, non seulement que je sois extérieure-intériorité, mais — par le truchement de la distance qui nous sépare et qui, afin d'être constituée comme telle, doit être de quelque façon dépassée — que je sois présent à l'intérieur même des choses et du monde. Parce que mon intériorité inaliénable est indissociablement extériorité, ce n'est pas seulement la périphérie de mon être que je présente aux choses et au monde, mais mon intériorité même que mon extériorité entraîne pour ainsi dire après elle. La distance qui nous sépare irrémédiablement est paradoxalement ce qui seulement permet entre nous un commerce constant. Pourtant si tel est le cas, c'est parce que, entre le monde, l'objet et moi sur le fondement de nos relations, il y a nécessaire *hétérogénéité*, et c'est cela même qui représente la distance, non pas tellement extensive, mais au contraire intensive, qui nous sépare. Le moi ne peut être à l'intérieur du monde et de la chose que parce que — bien que les concernant — il s'en distingue radicalement et ne risque pas d'être absorbé par eux. C'est parce que nous sommes hétérogènes que le monde, les choses et moi, pouvons réellement être. C'est donc sur cette nouvelle condition de possibilité du concret qu'il nous faut nous interroger maintenant.

A la question : quel est son statut ? il serait possible de répondre — et c'est au fond ce qu'indique jusqu'ici notre explication — que le moi en est la condition de possibilité. C'est la nécessité reconnue du moi comme autre soi-même du monde et des choses qui fait que, ne pouvant ontologiquement se ramener ni à l'un ni à l'autre de ceux-ci, le moi est lié à eux sur le mode de l'hétérogénéité. Cette explication pourtant, quoique vraie dans une certaine sphère, à un certain niveau, ne saurait plus suffire. Elle était satisfaisante lorsque nous nous interrogeons sur la structure réelle du monde et de

l'objet, c'est-à-dire lorsque nous aboutissions à la nécessité du moi. Maintenant que notre enquête porte sur sa spécificité, franchissant un palier, ce qu'il nous faut tirer au clair, c'est ce qui, dans le moi, fait que ses relations à ses autres soi-même nécessitent l'hétérogénéité des éléments réels du concret que jusqu'ici, nous sommes parvenu à expliciter. Autrement dit, c'est à l'intérieur du moi, dans son être même, la cause de ce qui le sépare intensivement des choses et du monde, qu'il nous faut désormais tenter d'élucider. Pour ce faire, essayons tout d'abord — pour ainsi dire en première approximation — une analyse, dans la perspective qui nous occupe, de la sphère non encore tout à fait fondamentale de la connaissance de soi.

Théodore Litt montre¹ que pour le moi, par le truchement de la connaissance, être lié à soi signifie tout autre chose qu'être lié à l'objet qui se dresse devant soi. Lorsque j'essaie de me saisir, « ce que je veux connaître en tant qu'être qui est ce qu'il est (puisque je suis) devient déjà un autre par le seul fait que je veuille le connaître »². Ceci n'est nullement le cas lorsque j'entreprends de connaître un objet. Celui-ci, même dans la mesure où ontologiquement — comme nous le savons pour l'avoir longuement montré — il est ambiguïté, l'est pourtant comme constance. Je suis l'objet d'une certaine façon puisque je suis pour ainsi dire son appui, et par conséquent, loin d'être fermé sur soi, comme m'étant ouvert, il est aussi nécessairement en moi. Dans une autre perspective, il noue avec le monde des relations nécessaires d'intériorité, non négligeables, qui d'une certaine façon, pourrait-on dire, le déposèdent. Ceci ontologiquement posé, il n'empêche qu'au niveau de la connaissance, je viens de l'extérieur me heurter à l'objet et qu'il s'impose à moi comme stabilité. Le rocher, pour un projet donné dont je l'éclaire, me répond peut-être

¹ Cf. *Die Selbsterkenntnis des Menschen*, p. 12-34.

² Cf. *idem*, p. 28.

selon la constellation de son être, à distance évidente de l'aveugle massivité. Il reste cependant variable selon une certaine gamme de significations seulement, dans les limites circonscrites de chacune de ses possibilités, variant bien avec mes questions, mais en fonction de soi et non pas, ni indifféremment, ni indéfiniment. Le rocher-obstacle ne va pas se métamorphoser en refuge ou en objet d'admiration esthétique, spontanément et sans raison. Il faut l'intervention d'éléments mondains comme la pluie, le vent ou la rupture de mon piolet — ce que Sartre appelle les entours¹ — jointe à la modification de mon projet pour que, dans leur collaboration étroite et sur le fondement de sa spécificité propre, le rocher puisse revêtir l'un quelconque de ses multiples aspects possibles. Si l'on veut, pour la chose, sa métamorphose passe par la densité lourde de son intérieur et c'est cela précisément comme condition nécessaire de celle-ci qui empêche qu'elle soit gratuite.

De même, pour que la peinture puisse devenir badigeon sur une toile, il faut que la situation de celle-ci par rapport à moi et à la galerie soit fondamentalement différente. Ce n'est pas lorsque, au Musée du Jeu de Paume, je reste immobile à une distance adéquate que l'organisation lumineuse des Cathédrales de Monet se modifie profondément. Si leurs touches colorées se durcissent jusqu'à n'être plus qu'une juxtaposition de points grossièrement délimités, c'est que l'éclairage de la salle sera devenu chose par mon déplacement dans l'espace ou parce qu'il se fait tard et que, le monde ayant changé, la luminosité s'englue de densité noirâtre ; non pas spontanément, par sortilège. Quoique enfin, l'objet ne soit jamais saisi que dans une connaissance approchée, quoique dans toute saisie, c'est l'instrument de celle-ci qui se révèle corrélativement et inévitablement, il n'en reste pourtant pas moins que l'objet est là, dans sa massivité ou, pour mieux

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 585-591.

dire, dans toute sa corpulence solide. Litt dit¹ de l'objet, que dans la perspective cognitive, il est « posé-en-face »; c'est bien de cela qu'il s'agit et c'est bien ce qui est compatible avec l'explicitation ontologique que nous tentons. Son évanescence éventuelle — ou pour le moins l'affirmation séparée de chacune de ses multiples modalités — ne peut s'effectuer que dans des moments successifs et dans autant de ruptures, par une succession ordonnée par le moi et dans le monde, sur fond de « dureté » objective. La relation appréhensive du moi et de l'objet sur fond de monde implique la nécessaire stabilité des objets que pour lui, ils sont. L'on retrouve à ce niveau, pour l'objet et du côté du moi, ce qui, dans nos descriptions passées, nécessitait du côté du monde, la constance de la chose, et cela, loin d'être en contradiction avec celles-ci, en représente la nouvelle nécessité.

Lorsqu'il s'agit non plus des choses, mais de moi qui suis mon propre « objet », tout se trouve subitement changé. Ai-je l'intention de me décrire comme une entité stable, comme personnalité une et indivisible, toute d'une seule pièce, ou comme substance de l'âme douée d'inaliénable plénitude, suis-je dans l'exacte mesure de mon être, tout entier bourgeois ou prolétaire, professeur ou garçon de café, courageux ou lâche, une fois pour toutes et sans espoir de recours, privé des irréalisables-à-réaliser² que pourtant je suis, je me saisis bien comme un objet, voire même comme objet-moi, mais du même coup — me saisissant comme une chose — je me manque comme moi. L'on sait que je ne puis être chose sans que, par là même, la chose cesse de pouvoir être possible. Par suite, cet effort que je crois pouvoir faire de m'expérimenter afin d'être assuré que durant mon expérimentation, l'objet de ma recherche ne se modifiera pas en cours de route, est ontologiquement contradictoire. Ontologiquement, non seu-

¹ Cf. *Die Selbsterkenntnis des Menschen*, p. 12.

² Cf. *L'être et le néant*, p. 610-615.

lement je me condamne à manquer le moi en le cherchant comme objet, mais — ce qui est plus grave encore — je me condamne à manquer tout objet, si je crois pouvoir me découvrir parmi les objets. Une description objectivante du moi est vraisemblable, voire même ontiquement possible. Il n'empêche qu'elle ne peut se situer qu'en marge, ne jouant que dans la particularité de son propre découpage, incapable qu'elle est d'être son propre fondement. Merleau-Ponty montre comment la psychologie de la forme¹, en dernière analyse et malgré des distinctions pourtant essentielles qui semblent devoir la situer définitivement hors de la sphère contestable du substantialisme, se ramène en définitive aux antinomies de celui-ci, en tant qu'elles constituent la base même de la psychologie classique. C'est exactement de cela qu'il s'agit ici : il faudrait que l'hétérogénéité nécessaire à mes relations à l'objet soit sauvegardée par ailleurs, si je devais pouvoir me saisir comme chose. Répétons-le, une saisie objectivante du moi serait-elle à la rigueur possible, elle rendrait paradoxalement l'objet de sa description impossible.

En réalité et selon la nécessité ontologique que dévoile notre explicitation, tout est radicalement différent. Le moi (s'il doit pouvoir être) est l'être qui, cherchant à saisir le moi, du même coup, ne peut pas ne pas se saisir, non pas comme objet, mais comme moi. Immédiatement et indissociablement, il faut que son connaître soit un se connaître. C'est cela même la cause de la distance qui le sépare du monde et des choses, intensivement. Pour reprendre une expression sartrienne, mais dans un sens très éloigné de celui que lui donne son auteur, il y a nécessairement dans la connaissance du moi par lui-même, ou mieux, il faut qu'il y ait dans cette connaissance si elle doit avoir une signification et si elle doit être ontologiquement possible, une espèce de

¹ Cf. *La structure du comportement*, p. 139-147.

« synthèse de l'en-soi pour-soi »¹. Non que le pour-soi doive chercher à se constituer en en-soi tout en restant pourtant pour-soi, à la fois être et néant dans un impossible dépassement, à la recherche de l'absolu, mais parce que la notion d'objet qui implique, entre le connaissant et le connu, sur le fondement de leur relation d'intériorité, un rapport nettement défini d'extériorité, ne peut plus avoir cours. Ce que nous apprend notre démarche, c'est que la totalité d'où la pensée surgit doit être identique à celle visée par celle-ci. Il ne peut plus être question seulement de moi constituant et d'objet ou de monde constitués, ni même d'une relation étroite de réciprocité entre des termes hétérogènes du réel. Le connaissant et le connu, le saisissant et le saisi, doivent nécessairement « vivre », et s'intégrer l'un à l'autre. Il s'ensuit que lorsque je cherche à me connaître, ce que je saisis me concerne doublement. Je suis à la fois et totalement le connaissant et le connu. Je suis objet et je suis moi en étant tout le contraire d'un moi-objet, précisément parce que je suis indissociablement l'un et l'autre, dans un même surgissement. Mais, pour cette raison précisément, à l'instant même où je me connais comme *me* connaissant, je modifie à la fois le sens de ma connaissance et de mon connu, à tel point que plus mon effort de me saisir est grand, plus profonde est la modification que j'opère en moi. Il y a bien dans la connaissance du monde ou de l'objet, une métamorphose qui atteint l'un et l'autre et qui est fonction de la place que j'occupe aussi bien que des modalités de ma recherche. Nous le savons, toute connaissance est avant tout une façon d'approcher un objet de connaissance². Ici, il y a plus encore : par et dans ma recherche, en fonction même de l'acuité avec laquelle je la conduis, et dans ses chances d'aboutissement, je me constitue comme toujours plus étranger à

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 133.

² Cf. G. Bachelard : *La connaissance approchée et le rationalisme appliqué*

moi-même. Dans ma connaissance du monde ou de l'objet, je puis, en ajustant ma méthode d'investigation, espérer pouvoir mener à bien mon entreprise de connaissance et aboutir. Lorsque c'est moi qui suis en cause, parce que je suis à la fois sujet et objet, c'est-à-dire sujet comme mon objet et objet dans la mesure exacte où je suis sujet, un tel espoir m'est radicalement refusé. L'aboutissement même de ma recherche est son propre échec.

C'est dire que je ne suis pas simplement à distance de moi, comme je l'étais du monde et de l'objet. Ceux-ci, au bout de ma recherche, me promettaient d'être stables, au moins relativement. Il y avait un « nœud » comme centre de leurs changements qui m'assurait de la possibilité de les découvrir, fût-ce au terme d'un très long effort et par des reprises successives et diverses. Il ne suffit pas, par contre, que je multiplie les visées pour m'atteindre. Mon plus proche est aussi mon plus insaisissable. Si l'on veut, en tant que je suis « l'objet » de ma recherche, je me situe bien à une certaine distance de moi, mais en tant que je suis « mon » objet — et non pas un moi devenu objet — je suis mon immédiate proximité. Je suis en même temps aux antipodes de moi-même et en moi-même, profondément. C'est pour cette raison que je ne suis pas un simple objet, pas plus que je ne saurais me ramener au monde et que, partant, nous sommes hétérogènes. Tandis que les choses et le monde *sont* à distance de moi, *je me tiens* au contraire à distance de moi-même dans l'immédiate nécessité de mon être. Par l'intensité de mon effort de connaissance, parce que d'une part je suis moi-même et parce que d'autre part, ce fait même indique que je doive nécessairement et continuellement me manquer, je suis présence à moi-même. Le moi, à ce point de notre description et dans la perspective de l'appréhension cognitive, ne peut donc se définir que comme *présence à soi*. Il n'est plus seulement là-bas vers le monde et les choses et en lui-même comme extérieure-intériorité, il ne se manque pas que dans la mesure où il est — par celles-ci —

à l'extérieur de lui-même. C'est en cherchant à se saisir qu'ontologiquement il s'échappe. Tandis que des choses, il lui est possible de se saisir, pour lui-même, il est l'insaisissable ; et cela non pas psychologiquement, parce que tout homme peut faire l'expérience qu'il est difficile de voir clair à l'intérieur de soi et de se connaître vraiment, mais ontologiquement, parce que le statut propre du moi le commande. A l'intérieur de soi, comme soi, il se révèle cognitivement extérieur à sa propre intériorité, au sein même de celle-ci, lorsqu'il cherche à s'en saisir comme telle. C'est dire que dans l'absolue réciprocité des relations nouant le moi et les choses dans le monde, apparaît une nécessaire rupture ou, pour mieux dire, un « raté » — au sens où on l'entend d'un moteur à combustion interne — rendant cette réciprocité possible. Le moi serait-il extérieure-intériorité simplement — comme permet de le conclure sa nécessité, dans un premier moment — il ne faudrait y voir qu'une espèce de chose réversible ; étant extérieur vers les choses et dans le monde ainsi qu'intérieur en soi-même, le moi se situerait en face des choses alors que celles-ci, comme intériorité seraient à l'extérieur d'elles-mêmes, dans le moi constitutif. Tout serait ajusté l'un à l'autre comme les éléments d'un puzzle, sans espace. Il n'y aurait plus aucune tension entre les parties et les relations — pourtant nécessaires — seraient réduites à un incompréhensible voisinage. Ainsi, la présence à soi est ce qui, à l'intérieur même du moi, différencie celui-ci du monde et des choses en rendant possible entre eux une hétérogénéité dont nous ne devons plus nous borner seulement à reconnaître la nécessité, mais de la spécificité de laquelle il a désormais été rendu compte. Le monde, les objets et le moi, bien qu'étant intimement liés (ou plutôt s'ils doivent pouvoir réellement l'être) sont hétérogènes parce que le moi peut se définir ontologiquement comme présence à soi.

Pourtant, notre description est-elle suffisante ? Certes ce que nous venons de fonder dans notre explication a une

signification ontologique ; il est nécessaire que le moi soit présence à soi pour que l'hétérogénéité ait sa pleine signification et celle-ci, comme modalité des relations entre, d'une part les choses et le monde et d'autre part le moi et lui-même, est la nécessité des uns et de l'autre. Néanmoins ce qui est atteint à travers la mise en relief des implications, pour le moi, de sa connaissance de soi, ne concerne-t-il pas précisément qu'une certaine région fragmentaire de celui-ci, à savoir celle du moi connaissant et connaissable, uniquement ? En d'autres termes, ne nous situons-nous pas qu'au niveau de la réflexion et toute une région du moi ne nous échappe-t-elle pas, à propos de laquelle la description que nous venons de donner ne peut prétendre être valable ? Nous ne le croyons pas. Tout d'abord, séparer dans le moi et opposer deux régions dont l'une serait rationnelle et perméable et l'autre irrationnelle et impénétrable est ontologiquement abusif. D'une part, rien ne nous autorise jusqu'ici à affirmer une telle distinction, psychologique seulement sinon purement imaginaire. D'autre part, comme le fait remarquer Litt¹, introduire à l'intérieur du moi des couches différenciées et distinctes les unes des autres, n'est-ce pas précisément chosifier le moi — au moins dans ses parties — et dans le cas qui nous occupe, sous prétexte de ne rien hâtivement conclure qui puisse lui porter préjudice, précisément le dénaturer ? Ensuite même, si tel était le cas, même si le moi ne devait être saisi que dans l'une seulement de ses dimensions, comme une certaine concrétude, il n'empêche que notre exemplification va au réel dans la mesure où elle fixe les conditions de possibilité de ce concret. Nous parlons d'un exemple concret contingent, soit. Il n'empêche que l'élucidation de son statut, par ce qu'elle indique, implique une référence à sa réalité, valable non pas seulement pour le moi connaissant, mais à travers lui, pour le moi dans sa spécificité. De même qu'il n'a pas été nécessaire de dénombrer tous

¹ Cf. *Individuum und Gemeinschaft*, p. 203 à 207.

les objets du monde, alors que nous avons pu nous satisfaire d'un rocher, d'une toile ou d'un simple mur pour parvenir à la structure des choses, il est de même possible de ne saisir d'abord le moi que comme connaissant et comme se connaissant, et parvenir — par ce biais — à sa structure. Il suffit que notre démarche soit conçue comme sa nécessaire récupération, que le moi ne soit pas simplement affirmé dans son être, mais que celui-ci soit déduit des éléments déjà dénombrés du réel en tant que leur nécessaire condition de possibilité. Il suffit que ce qui est posé s'impose afin que ce qui s'impose puisse se poser. L'ontologie n'est pas tellement « de départ », mais de reprise en reprise, « d'aboutissement ». Pourtant, afin d'éviter toute espèce de contestation, envisageons le cas où le moi n'est pas compris comme connaissance mais comme conscience. Avec l'aide de Sartre, passons de la spécificité du cogito à celle du cogito préréflexif.

Dans la perspective de notre démarche, une fois mises en relief les relations de la chose, au monde, à elle-même et au moi, nous savons qu'il est non seulement possible, mais nécessaire d'explicitier celle-ci comme constante. Elle est intérieurement ambiguë, mais pour que cette ambiguïté puisse être, il est nécessaire que ce que j'en aperçois à chaque fois — et bien que selon des modalités différentes — coïncide avec soi. De ce rocher ou de cette toile de Monet, je puis dire qu'ils sont chacun tour à tour obstacle ou refuge, œuvre d'art ou badigeon ; ils coïncident pourtant étroitement avec la spécificité « diverse » qu'ils sont capables de successivement revêtir. En ce sens et compte tenu de tout ce que cela implique de complexité infrastructurelle, il peut être dit qu'ils sont ce qu'ils sont. Cela est-il le cas pour le moi, en tant qu'il est compris tout entier comme conscience ? Il est conscience positionnelle de ses objets dans le monde, c'est-à-dire qu'il parvient, par éclatements continuels¹ à les poser devant soi et à s'en

¹ Cf. J.-P. Sartre : *Situation I*, p. 31-35.

saisir. En ce qui le concerne, par contre, est-il en mesure de se poser devant soi comme conscience de la conscience qu'il est ? Autrement dit, la distance du moi à l'objet qui permet à celui-ci de coïncider avec lui-même, une fois niée, puisque dans la conscience de soi, ce dont le moi comme conscience est conscient, c'est précisément soi, favorise-t-elle ou au contraire rend-elle impossible la coïncidence du moi avec lui-même ?

Si, comme notre analyse nous permet de le poser, la distance qui sépare le moi de l'objet comme l'intensif de l'extensif est précisément, sinon la conscience, du moins ce qui la rend possible, la réponse est aisée : le moi ne peut être conscience de soi comme il est conscience de cette toile ou de ce rocher. Parce qu'il coïncide absolument avec lui-même dans la mesure où, ce dont il est conscient — au lieu d'être extérieur objet — est lui-même, il faut qu'il y ait décollement de soi par rapport à soi. La distance est pour ainsi dire déplacée. Au lieu de se déployer vers le monde et les choses, elle se manifeste à l'intérieur même du moi, comme nécessaire corollaire de la coïncidence qu'il tend à être. C'est cela même qui apparaît dans l'analyse d'un « objet » intérieur de conscience, comme la croyance¹. Sartre montre que la conscience (de) croyance est croyance et que, réciproquement, la croyance est conscience (de) croyance². Lorsque j'ai conscience de cette table ou de ce crayon, la conscience que je suis et que j'en ai, bien qu'en tant que leur nécessité d'être, ne les concerne pourtant qu'à distance. Celle que j'ai de ma croyance — au contraire — parce qu'elle est mienne et parce que nous coïncidons absolument (je n'ai pas une croyance comme j'ai une automobile ou une villa, je ne puis ni en ressortir, ni y rentrer) ne peut être que conscience (de) croyance. On ne pourrait faire d'elle

¹ J.-P. Sartre : *L'être et le néant*, p. 115-121.

² Op. cité, p. 117.

un objet pour la conscience que par un saut brusque sur le plan de la réflexivité, c'est-à-dire contradictoirement, du point de vue où nous nous sommes placé, hors de la sphère immédiate de la conscience. On ne pourrait faire d'elle un objet de conscience que dans la perspective d'un moi compris comme autre chose que comme conscience. Aussi ne peut-elle exister avant d'être conscience ; celle-ci est la mesure exacte de son être. Seulement parce qu'elle est à la fois conscience et croyance, indissolublement, elle est troublée d'une certaine façon, et dès l'origine, brisant son unité, elle ne peut exister que comme s'échappant à soi. Elle forme avec la conscience un seul et même être. Chacune est l'autre soi-même de l'autre, mais contrairement à ce qui se passe dans le monde des choses, « dès qu'on veut saisir cet être, il glisse entre les doigts et nous nous trouvons en face d'une ébauche de dualité, d'un jeu de reflets, car la conscience est reflet ; mais justement en tant que reflet, elle est le réfléchissant et si nous tentons de la saisir comme réfléchissant, elle s'évanouit et nous retombons sur le reflet ». « Si nous cherchons à atteindre le phénomène total, c'est-à-dire l'unité de cette dualité ou conscience (de) croyance, il nous renvoie aussitôt à l'un des termes et ce terme à son tour nous renvoie à l'organisation unitaire de l'immanence »¹. Autrement dit, la conscience préreflexive, en relation immédiate d'intériorité avec soi, ou pour mieux dire, en tant que sa nécessaire coïncidence, doit non moins nécessairement se constituer en conscience non positionnelle de soi. Tel ne serait-il pas le cas, une conscience positionnelle interviendrait-elle, la coïncidence serait disjointe et le moi cesserait tout simplement d'être. En outre, si de la spécificité du moi, nous revenons à sa nécessité, en fonction de ce que nous savons désormais, il apparaît que la relation du moi au monde et aux objets comme relation d'extérieure-intériorité

¹ Op. cité, p. 118.

n'est possible comme conscience positionnelle que grâce à ma conscience non positionnelle d'être conscient. La réalité évanescente du moi se trouve ainsi nécessitée, non plus seulement selon les impératifs du monde, des objets ou du moi, mais dans chacune de ces trois perspectives. Le moi n'est pas seulement différent du monde et des choses parce que ceux-ci l'exigent ontologiquement. Il n'est pas moins insaisissable pour soi, dans la mesure où il cherche à revenir sur soi et à se percer à jour. Dans son surgissement même, à partir du monde et des choses pour lui-même, en lui-même pour ainsi dire, ainsi qu'à partir de lui-même, pour le monde et les choses, est impliquée la nécessité qu'il soit présence à soi. Le moi compris comme conscience, loin de contredire l'aboutissement auquel il nous fait parvenir lorsqu'il est conçu comme réflexion, ne fait au contraire que lui conférer une audience plus large.

Pouvons-nous nous montrer satisfait et la spécificité du moi est-elle ainsi percée complètement à jour ? Nous ne le croyons pas. Certes le moi ne risque plus d'être compris comme une chose, ni de se voir noyer dans la mondanité. Sa spécificité lui assigne désormais une place ontologiquement originale dans le filon du réel que nous avons jusqu'ici prospecté. Répétons-le : le monde et les choses ne sauraient être sans moi ; je ne saurais selon ma spécificité propre, être monde ou chose entièrement. Pourtant cette spécificité même, comme nécessaire présence à soi, dont nous venons d'investir le moi selon deux perspectives nettement différenciées, ne menace-t-elle pas de dissoudre celui-ci dans l'instabilité absolue ? Si je suis continuellement présent à moi-même, n'est-il pas paradoxal de prétendre que je puisse être moi-même ? L'une de mes « parties » ne va-t-elle pas pour ainsi dire continuellement « glisser » à la surface de l'autre, comme deux éléments qui ne parviendraient pas à se trouver ? En d'autres termes, l'effort même, par lequel nous nous sommes employé à sortir le moi de la chose et du monde, ne risque-t-il pas de le consti-

tuer en absolue évanescence — puisqu'il n'est plus ni chose ni monde, mais simplement *des choses* et *du monde*? Au niveau de l'appréhension réflexive, c'est parce que le moi est condamné à se manquer sans cesse comme le réfléchi et le réfléchissant que nous avons été amené à le décrire comme entité particulière. Dans la sphère de la conscience, c'est parce que sans cesse il se brise en reflétant et en reflété, que notre description est venue confirmer ce qu'impliquait l'analyse de la connaissance de soi. C'est là, du point de vue de sa totalité — justement parce que sa spécificité est axée sur sa nécessité de se manquer ou de se rompre — le définir essentiellement selon une modalité négative pouvant favoriser une conception selon laquelle le moi serait dans l'exacte mesure de son être, liquéfaction. S'il est bien rendu compte, au double niveau de la réflexion et de la conscience, de son inévitable impossibilité de se saisir ainsi que de sa nécessaire rupture, l'unité nécessaire sur quoi repose celle-ci n'est pourtant pas explicitée. Elle est simplement présupposée, si elle doit pouvoir se rompre. C'est dire que jusqu'ici, dans notre description, la récupération ébauchée n'est pas exhaustive. Quelque chose subsiste qui n'est ni les choses ni le monde ni non plus le moi compris comme distance à soi qui, rendant celui-ci possible, est aussi la réalité de ceux-là. L'on comprend que, si désormais cet élément nécessaire mais hypothétique comme non présent dans la description de l'univers que, jusqu'ici, nous avons essayé de reconstruire selon la rigueur d'une réalité nécessaire, est démasqué, le doute puisse surgir et qu'à la limite, il se traduise par un scepticisme légitime. L'on peut se demander — puisque le moi ne se révèle « tenir » que grâce à une cohésion implicitement présupposée, mais que ne livre pas la présence à soi — si ce n'est pas Montaigne qui, en définitive a raison, lorsque, sensible à la fluidité de son être, comme le fait remarquer Litt¹, il refuse d'imputer

¹ Cf. *Die Selbsterkenntnis des Menschen*, p. 14.

à son moi d'aujourd'hui les responsabilités prises par son moi d'hier. Poussons jusqu'à son extrême limite le scepticisme qui ici s'ébauche et tentons d'en tirer au clair les implications.

En fonction de lui-même et de ses propres implications et non pas parce que, psychologiquement, il serait affligeant, voire même tragique pour la conscience humaine malheureuse de ne pas être assurée de soi, le scepticisme portant sur la perdurance du moi est contradictoire. Il y a en effet, dans le moi compris comme évanescence, quelque chose qui empêche radicalement que tel puisse être réellement le cas. Acceptons l'espace d'un instant que Montaigne ait raison. Que va-t-il se passer ? Ontiquement, son attitude est parfaitement plausible : on peut concevoir que sur le fondement d'un moi qu'il ressent comme douloureusement fluide, il puisse se convaincre de son absolue évanescence. Ontologiquement pourtant, une fois encore, ce qui ontiquement est vraisemblable, ne saurait être vrai. Pour faire l'expérience de la métamorphose sans espoir de son moi, c'est-à-dire de son continuuel glissement de soi sur soi, le sceptique doit pourtant être en mesure — si cette expérience doit pouvoir être faite et non pas simplement affirmée — de la dominer de quelque façon. Il faut nécessairement qu'il y ait un point stable à partir duquel je puisse percevoir ma propre évanescence. Bergson montre quelque part¹ comment deux trains lancés à la même vitesse sur deux voies parallèles, pour les voyageurs qui y prennent place et se regardent de l'un à l'autre — à condition qu'ils soient isolés du paysage — ne peuvent pas être perçus comme étant en mouvement. C'est exactement ce qui se passe pour le moi. S'il est absolu changement, alors il est investi totalement dans chacune des modifications continues qu'il est comme présence à soi. Mais du même coup, celle-ci est impossible ; le glissement du moi sur lui-même ne peut être perçu, car aucune de ses métamorphoses ne peut être

¹ Cf. *L'être et le mouvant*, p. 155.

comprise comme telle puisque le moi instable se trouve forcément et à chaque fois totalement chacune d'elles. Le mouvement, pour être sensible, doit se détacher sur fond d'immobilité. Il ne peut donc être compris que comme unité dialectique. Au plein sens du terme, il ne peut pas être s'il n'est pas aussi du même coup repos, puisque l'immobilité à son tour n'est saisie comme telle que parce que le mouvement tranche sur elle. Il n'en va pas autrement pour le moi. L'affirmation de sa parfaite évanescence est déjà, en soi, implicitement l'affirmation du dépassement de celle-ci. Le scepticisme conséquent doit nécessairement admettre qu'il se dépasse lui-même. Pas plus que le réalisme ou l'idéalisme, il n'est une position cohérente, puisque sa possibilité réside dans autre chose que lui-même, qui vienne le sous-tendre. Force nous est donc bien de reconnaître que le moi ne peut pas être « d'abord » simplement manque ou rupture, c'est-à-dire, totalement instabilité. La présence à soi doit être aussi totalité et immanence, afin de pouvoir se constituer en dualité. L'instabilité du moi ne peut être vraie que si, corrélativement, elle est tout entière stabilité. C'est ce que jusqu'ici, nous avons implicitement admis, mais c'est ce dont aussi, précisément, nous n'avons pas encore rendu compte. Nous avons bien mis en relief une stabilité ambiguë de la chose, mais ce que nous avons dit de la spécificité du moi ne nous a pas encore permis de le comprendre globalement. Nous ne savons pas encore comment il parvient à s'accrocher à lui-même et pourtant nous savons que tel doit nécessairement être le cas, ne serait-ce que dans la mesure où il a conscience de son continuel décrochage et pour qu'il puisse être. C'est donc le statut de cette indispensable cohésion qu'il nous faut tenter de fixer maintenant.

Il pouvait sembler à première vue qu'elle lui venait simplement des choses. L'on connaît la phrase de Sartre : « l'ego est en-soi et non pour-soi »¹. Elle pourrait sembler devoir étayer

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 147.

une thèse impliquée, jusqu'à un certain point d'ailleurs, par le déroulement même de notre démarche puisque, quelles que soient les restrictions que le développement de la spécificité du moi nous ait amené à formuler, il n'en reste pas moins fondamentalement que, jusqu'ici, le « lieu » du moi se trouve bien au cœur de la chose, dans le monde qu'il étaye et qui, à son tour, lui fournit également son appui. Pourtant, malgré les apparences — et c'est précisément ce qui a motivé une reprise de notre explicitation — cela est absolument impossible.

Imaginons que tel puisse être le cas. La relation dialectique nécessaire du moi et des choses serait rompue. Les choses deviendraient tout et le moi se résumerait à n'être rien. Conçu comme une espèce d'épiphénomène, il ne serait plus qu'une lueur vague traînant sur les choses, puisque non seulement celles-ci seraient son appui, mais sa stabilité — ce qui est très différent, étant donné qu'il ne s'agirait plus seulement de son autre soi-même, mais de son origine. La chose viendrait à nouveau envahir la sphère entière du monde, nécessairement comprise comme plénitude en soi, existant ontologiquement telle quelle et massivement. Nous retrouverions là par le biais, les postulats contradictoires du réalisme. Concevoir que le moi puisse tirer du monde et des choses, non pas la condition de possibilité de son surgissement — ce qui est légitime — mais son surgissement lui-même comme condition de possibilité de la rupture qu'il est, c'est ce qui est non seulement contestable, mais strictement impensable. Ce n'est pas seulement nier le moi, mais une fois de plus, c'est nier les choses et à travers elles, mettre en question le monde lui-même. Ainsi pouvons-nous être certain que si le moi doit être stable, il est en tout cas radicalement exclu qu'il puisse tirer cette stabilité des choses. Elles représentent les conditions nécessaires de son surgissement, mais pas ses conditions suffisantes. Tel serait-il le cas, ni la situation de l'ouvrier dans son monde, ni la mienne vis-à-vis du rocher que je projette d'escalader, ni enfin les métamorphoses de l'éclairage et de la lumière sur la toile

dont je m'éloigne ou m'approche au contraire, ne seraient même concevables. A chaque fois, le monde et les choses seraient tout et moi rien, alors que — nous le savons — leur structure même postule leur nécessaire parachèvement. Si l'on veut, le moi — dans sa stabilité — dépend bien des choses, mais dans la mesure où elles aussi dépendent de lui, leur dépendance ne peut être comprise que comme leur interdépendance. L'absorption de l'un des deux termes que les unes et les autres sont ne peut que provoquer la ruine — jusque dans ses parties — de leur édifice commun.

Pourtant, puisqu'il est exclu ontologiquement que la stabilité du moi puisse être dans les choses, puisque si tel était le cas, cela impliquerait que le moi soit objet, ce qui est impossible si l'objet doit pouvoir être, du moins pourrions-nous penser que celle-ci est *semblable* à celle des choses. Nous les avons décrites comme constantes ; nous avons montré également que leur être, sous des dehors durcis et compacts est au fond interne ambiguïté. Par le monde l'objet est en soi déjà une multiplicité d'objets, mais en tant qu'ils sont précisément monde. N'en est-il pas simplement de même en ce qui concerne le moi ?

En aucune façon. Il faut être attentif au fait qu'au delà du monde et des choses, l'ambiguïté interne des choses est également aussi dans le moi. La constance de la couleur est bien imputable au complexe éclairage-objet éclairé dans lequel elle se trouve « prise » à la fois comme partie et tout. Ma chambre et son tapis bleu sont bien responsables du bleu qu'il est comme son monde ainsi que comme la chose, qu'à travers lui il est également. Il n'empêche que moi aussi, je fais indissolublement partie du complexe qu'ils sont. Peut-être en suis-je même la clé. Vouloir m'exclure revient à le rendre parfaitement caduc et justement, vouloir lui attribuer ma stabilité qui serait sa constance, revient à vouloir me constituer, sinon dans l'objet, du moins comme lui. Ce qui en dernière analyse revient strictement au même puisque,

comme j'étais l'objet dans son être, penser que je puisse avoir le même statut que lui, c'est me confondre, comme soutien, avec ce que je soutiens et nous faire tout simplement trébucher, l'un comme l'autre. Si l'on veut, il y a dans cette tentative quelque chose de comparable à la contradiction de la synthèse de l'en-soi pour-soi, dénoncée par Sartre¹. De même que l'intégration absolue de l'homme dans sa fonction, loin de le constituer, comme il l'escompte au moment de sa tentative, le solidifie au contraire et, à la limite, menace de l'engloutir, de même la stabilité du moi ne peut pas lui venir des choses sans qu'il soit nié comme tel. Le moi ne saurait pas plus — dans sa stabilité — être *comme* les choses, qu'il ne lui est possible de *les* être. C'est donc ailleurs qu'il nous faut rechercher la condition de possibilité de sa nécessaire stabilité.

Peut-elle lui venir du monde ? Une simple remarque nous indique que tel ne peut pas être le cas. L'objet peut être compris comme constance ambiguë et pour cette raison même, il pouvait sembler légitime de rechercher s'il ne pouvait pas être l'élément stabilisateur du moi. Cela est tout différent en ce qui concerne le monde. Paraphrasant Merleau-Ponty, nous pourrions dire que, loin d'être objet simplement, pour que ceux-ci puissent être, il est « l'objet qui tend vers le zéro d'objet ». C'est dire qu'il n'est nullement stable sur fond d'ambiguïté interne, mais qu'il est tout entier cette ambiguïté. Le monde n'est pas la somme des choses qui le composent, pas plus qu'elles ne se situent tout entières en lui. Tout au plus pourrait-on dire qu'il se trame entre elles. Il y a dans tout objet une dimension mondaine, mais dans la mesure seulement où l'objet s'échappe à lui-même et où cette dimension, loin d'être constante doit au contraire être comprise comme essentiellement mobile. S'il nous fallait définir le monde, nous pourrions le caractériser comme la dimension

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 134.

fluide des choses, ce qui, dans la multiplicité des objets, se dérobe à moi-même, lorsque l'un ou plusieurs d'entre eux, s'imposent à moi positionnellement. Comment veut-on, dans ces conditions, que le monde puisse être compris comme la stabilité du moi ? C'est le monde qui a besoin de constantes, afin qu'il soit stabilisé, non l'inverse. En soi il ne peut donc nullement être stabilisateur, et ce que nous cherchons, c'est précisément pour le moi, le lieu de sa nécessaire stabilité. Le moi et le monde sont donc incapables absolument de s'étayer. Sans intermédiaire, ils sont condamnés à se manquer sans cesse. Vouloir épauler l'un par l'autre, immédiatement, revient soit à chosifier le monde afin que le moi puisse être stabilisé, soit au contraire, à durcir le moi afin que le monde puisse être. Dans un cas comme dans l'autre, il y a contradiction.

Mais, puisque ce n'est ni dans l'objet — ni comme lui — ni dans le monde qu'il nous est possible de découvrir la stabilité du moi, c'est dans celui-ci — comme le troisième et dernier terme de la réalité que jusqu'ici nous ayons retracée dans le concret — qu'elle doit forcément se trouver. C'est dire que cette stabilité indispensable au moi, n'étant ni monde, ni chose, doit essentiellement être *identité*. Si le moi doit pouvoir être dans sa spécificité comme présence à soi, il faut également que — ne pouvant pas tirer sa stabilité de ses autres soi-même — il soit identique à lui-même. C'est là affirmer la nécessité de son circuit d'ipséité et c'est ce que postule dans son propre dépassement, l'affirmation radicale du scepticisme. Comment le comprendre ?

Ce qu'il faut bien voir tout d'abord, c'est le caractère dialectique de l'identité constituante du moi. Elle n'a été postulée que par la nécessité de rendre compte de celui-ci en tant que présence à soi. C'est dire que comme adhérence à soi-même, elle n'a pourtant de sens que comme sa perpétuelle prise de recul par rapport à soi. Pour être en mesure de se décrocher, il faut que le moi soit son propre accrochage, mais celui-ci ne peut être que comme devant être décroché. En d'autres

termes, le moi comme inadéquation, postule son adéquation, mais celle-ci ne peut être qu'inadéquation. Ceci implique pour le moi, la nécessité de se reprendre sans cesse. La succession présence à soi — identité que nous venons de mettre en relief, n'est successive que dans notre description. Dans la suite de l'exposé, il fallait bien procéder chronologiquement. En réalité pourtant, le moi n'est pas d'abord présence à soi et ensuite identité — pas plus d'ailleurs que l'inverse — mais il est simultanément et tout entier présence à soi comme identité et identité comme présence à soi. Chacune de ses deux composantes intérieures est l'autre sur le mode du n'être pas. Ainsi, si l'objet peut être décrit comme l'être qui est ce qu'il est, puisqu'il n'est pas l'artisan de sa propre ambiguïté qui lui vient, non pas de lui-même, mais du monde comme son horizon et du moi comme sa réalité constituante, le moi peut être désormais décrit comme *l'être qui a à être ce qu'il est*. L'identité nécessaire du moi nous indique que celui-ci, pour reprendre une expression sartrienne, est l'être qui perpétuellement se met en question dans son être. Tel ne serait-il pas le cas, la présence à soi et l'identité ne seraient-elles pas parfaitement synchrones, le moi risquerait d'être objet ou monde. Ou bien sa stabilité lui viendrait du monde constitué comme son horizon ambigu. Ou bien il ne serait sauvé de l'évanescence que par la constance de l'objet. Dans un cas comme dans l'autre, sa spécificité serait à l'extérieur de lui-même comme chose et comme monde, et une fois encore, ceux-ci se constitueraient comme leur propre impossibilité. Autrement dit, ce que postule la nécessité du moi, lorsqu'est reconnue l'obligation qu'il soit identique à lui-même, c'est son *existentialité*. C'est, en dernière analyse, cela même qui le différencie radicalement du monde et des choses et nous permet de circonscrire totalement sa spécificité. Si le monde et les objets peuvent être, c'est que le moi existe, ce qui signifie bien que, n'étant ni monde ni chose, il est spécifiquement lui-même comme son perpétuel effort de reprise. Face à la quiétude d'être du

monde et des choses, il doit être compris essentiellement comme souci d'exister. Voilà ce à quoi nous aboutissons lorsque nous poussons l'explicitation du moi jusqu'à sa reprise totale, à partir du monde et des choses, dans une récupération.

Pourtant, nous ne saurions nous montrer encore satisfait. A la lumière de ce qui vient d'être mis en relief, un dernier point reste en suspens. Si par l'analyse de l'identité, il se révèle que le moi doive tout tirer de lui-même, celle de la présence à soi, au contraire, indique la nécessité qu'il soit en relation étroite avec la mondanité et les choses. Nous l'avons tout d'abord décrit comme extérieure-intériorité. Est-il possible maintenant de ne voir au bout de sa spécificité qu'une intériorité et sombrer ainsi une nouvelle fois dans la gratuité de l'idéalisme ? Evidemment non. De même que, par le truchement de la présence à soi, il apparaît dans son ipséité comme l'être qui doit sans cesse se reprendre, et par là-même se met en question, de même et dans le sillage de celle-ci, il apparaît comme devoir être dans le monde et dans les choses. Si c'est, au sein de l'identité, par la nécessité de reprise qu'elle indique, la présence à soi qui le fait se différencier radicalement des choses et du monde, comme existentialité, c'est celle-ci également qui fait que cette différenciation ne puisse avoir lieu que sur fond de choses et dans le monde. Au niveau de la présence à soi, le moi d'une part, les choses et le monde de l'autre, se trouvaient séparés par une nécessaire distance. Désormais celle-ci est subsumée. Le premier « moment » du moi étant étroitement lié aux choses et au monde, sa reprise intégrante dans l'identité est également installation de ceux-ci au cœur même du moi. Ainsi, le moi ne se contente plus seulement d'aller vers le monde et les choses en tant qu'extérieure-intériorité, mais comme intériorité même, dans l'identité et par le truchement de la présence à soi, les choses et le monde se trouvent être nécessairement intégrées en lui, non pas seulement en tant qu'il est en elles, mais en tant qu'ils viennent jusqu'à lui. Ce qui pouvait subsister encore de mysté-

rieux dans la relation qui me lie aux choses dans le monde et me permet de les parachever, s'éclaircit. Si je puis aller jusque vers elles c'est qu'elles viennent jusqu'à moi. La réciprocité des relations moi-choses-monde est désormais explicitée dans sa nécessité.

Ou pour mieux dire, elle est sur le point de l'être. Par l'intégration de la présence à soi et de l'identité au sein du moi, la distance séparant le moi des choses et du monde est subsumée, mais est-elle pour autant « parcourue » ? Elle est bien transportée au cœur même du moi. Nous comprenons bien que par là même, elle soit d'une certaine façon dépassée. Ce qui reste obscur néanmoins, c'est la modalité selon laquelle la jonction se fait entre le moi, le monde et les choses, par dessus la relation d'hétérogénéité qui les lie et qui ne peut, sans dangers graves, être simplement niée. Le moi — même compris globalement comme existentialité — ne peut suffire à faire comprendre comment en lui, l'intensif et l'extensif se dépassent et se joignent. Il « contient » en soi une hétérogénéité incompréhensible et qui, à la limite, menace de le rompre. Par la présence à soi, pourrait-on dire, les choses et le monde sont bien transportés au cœur du moi, mais sur le mode du n'être pas. N'est-ce pas alors qu'il doit se dépasser lui-même et fournir à l'identité intensive qu'il est, une dimension extensive susceptible de reprendre réellement l'extensivité disjointe qu'il se trouve nécessairement être par le truchement de la présence à soi ? Si c'est bien l'ouvrier qui en tant que moi, décide de ne plus supporter sa situation et de l'appréhender comme anormale, ce n'est pourtant pas simplement parce qu'il va jusqu'à elle et la domine d'une certaine façon. C'est parce qu'elle l'atteint au cœur même de son être, dans la mesure exacte où il décide de ne plus la supporter. Il est à la fois au dessus d'elle, dans la mesure où il la sait, et en elle, dans la mesure où elle le saisit. C'est ainsi qu'il parvient à l'exister. Mais comment le saisit-elle ? Comment l'existe-t-il ? Concrètement nous savons que ce n'est pas seulement comme

moi, mais comme homme que l'ouvrier existe sa situation. Réellement, force nous est bien d'admettre désormais que l'homme ne saurait être totalement dans son moi. Il faut que l'hétérogénéité transportée au cœur du moi soit dépassée et tel ne peut être le cas que si celui-ci, au delà de la présence à soi et de l'identité est aussi ancrage dans l'extensif. Ce qu'il nous faut donc nécessairement admettre, c'est un élément qui ne soit ni moi, ni chose, ni monde seulement et qui, pourtant, participe de chacun d'eux. Cet élément ne peut être que le corps. Pas plus que les choses et le monde ne pouvaient être compris sans moi, je ne puis me comprendre en eux sans mon corps. Il y a éclatement nécessaire de la sphère du moi vers autre chose que lui-même, lorsque ses conditions premières de réalité sont récupérées. C'est ainsi, dans le prolongement de notre description, comme jonction et dépassement de l'hétérogène, la nécessité du corps qui est impliquée et c'est son statut qu'il va falloir nous efforcer de percer à jour dans le chapitre qui va suivre.

LA NÉCESSITÉ DU CORPS

Nous voici parvenu à un point de notre démarche où trop d'éléments se trouvent étroitement liés pour qu'il soit possible de les embrasser tous à la fois et de les acheminer ensemble vers un degré plus poussé de transparence. Le moi est présence à soi et identité comme les deux aspects nécessairement complémentaires de son être. Aussi bien comme jonction de l'hétérogène au cœur même du moi compris comme présence à soi, qu'en tant que son dépassement et comme ancrage nécessaire de ce dernier dans les choses et dans le monde, le corps, pour sa part et sur le fondement de la spécificité du moi, vient d'être décrit comme la nécessaire cohésion de celui-ci. Il nous faut donc effectuer un indispensable sériage des questions. Pour ce faire, nous allons revenir sur le moi, successivement et selon ses deux modalités essentielles, mais dans une sphère nouvelle, après que leur synthèse d'un instant nous ait permis de fonder la nécessité du corps. Qu'est-ce que le corps pour le moi, dans la perspective de sa première modalité, en tant qu'il est présence à soi ? Qu'est-il au contraire, lorsque celui-ci est compris comme identité ? Tels sont les problèmes que nous avons à résoudre.

Dans un premier moment, si le moi est compris comme présence à soi, le corps peut tout d'abord se décrire comme son *refuge*. Nous dirions volontiers qu'en tant que jonction de l'hétérogène qui, par le truchement du monde et des choses, se glisse nécessairement au centre même du moi comme sa nécessaire infrastructure, il doit être l'extensif se faisant intensité afin que celle-ci précisément puisse s'installer au cœur

du moi, par dessus l'extensivité vaincue. Il y a en effet, dans le moi, en son sein, parce qu'il est condition de possibilité du monde et des choses, ce que l'on pourrait appeler un noyau d'extensivité. Il y a dès lors un danger qu'il court perpétuellement tant qu'il est présence à soi uniquement, de se voir écarteler et disjointre par cet élément étranger en lui, mais indispensable, et que ne suffit pas à conjurer l'identité que par ailleurs il est, incapable de mordre sur lui. Le statut du moi est tel que, n'étant pas, il a — comme nous le savons — perpétuellement à être. C'est là très exactement sa spécificité propre. Pourtant ce devoir être est entravé, pourrait-on dire, par un être intérieur et hétérogène qui, le durcissant, menace de le faire basculer du côté des choses. C'est de ce danger constant que le corps doit protéger le moi en lui restituant son existentialité. En tant qu'il est ce que Merleau-Ponty appelle¹ « la forme cachée de l'être soi », c'est-à-dire — dans la perspective de notre démarche propre — la structure qui bien que n'étant pas perçue immédiatement comme partie intégrante du moi, l'habite pourtant dans son fondement même, il doit en être la cohésion profonde indispensable. Comment peut-il remplir cette fonction ?

Il lui est évidemment impossible de la revêtir comme chose simplement, c'est-à-dire en tant que pure extensivité. Il n'y a pas, comme le croit le bon sens commun, à la suite de la physiologie classique, un corps extensif et un moi, sans relation de continuité entre eux. Pas plus que le moi ne peut devoir sa nécessaire stabilité aux choses, il ne peut attendre d'elles la jonction en lui de ce qui le disjoint. Nous savons qu'il est ontologiquement contradictoire que le moi puisse être chose. Si le corps, par suite, ne se limitait qu'à être un objet, le moi comme présence à soi se hisserait peut-être au-dessus de lui-même (il ne glisserait plus selon les deux fragments insuperposables de son être), mais ce ne serait que

¹ Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 193.

pour se figer dans la stabilité massive de l'objet et se perdre. Le corps compris uniquement comme supplément d'extensivité pèserait trop lourd dans le moi et romprait le fil ténu mais nécessaire néanmoins, qui fait sa propre présence. Nous avons vu tout à l'heure qu'il était impossible que le moi doive sa stabilité à la chose ; il est plus évident encore que si le corps, dont la nécessité fait suite à cette impossibilité, était chose, nous serions une fois de plus en pleine contradiction, mais à un degré plus profond et partant plus dangereux d'intégration. Il faut donc, si le moi doit pouvoir être — et il faut qu'il soit puisque le corps comme élément nécessaire du réel n'est que par lui — qu'il soit autre chose qu'extensivité. Si l'on veut et plus simplement, dans la mesure où le monde et les choses ne sont que pour autant que je les parachève, étant donné que le corps est ce par quoi il m'est possible de les envelopper de leur signification, puisqu'il est ma cohésion, il serait contradictoire qu'il soit tout entier chose. Le moi ne saurait se rejoindre par l'assomption d'un élément fait de la même substance exactement que ce que, s'il l'était, non seulement il ne pourrait pas être, mais, n'étant pas ne pourrait pas faire que celui-ci soit.

Le corps peut-il, dans ces conditions, être efficace en tant que pure intensité ? La réponse est immédiate. Outre que concrètement, il saute aux yeux que tel ne puisse pas être le cas, puisque mon corps, au contraire de mon moi, je puis le voir comme les choses (au moins partiellement) et le toucher, le situer dans l'espace ne serait-ce que dans la mesure déjà où il m'y insère, l'explicitation réelle nous l'interdit également. Tel serait-il le cas, le corps ne parviendrait pas à mordre sur l'extensivité qui se trouve occuper le centre du moi et dont l'assomption est précisément sa raison d'être. Il serait peut être comparable à l'identité dont nous savons le moi revêtu — comme possibilité de l'autre modalité de son être en tant que présence à soi — mais comme elle, ne parvenant pas à reprendre en son fond l'extensif que, comme infra-

structure, elle est nécessairement, il lui faudrait postuler à son tour un dépassement. Parce que le moi, par tout un côté de son être, est nécessairement compromission avec le monde et parmi les choses et parce qu'il participe ainsi résolument et dans son fondement même de l'extensivité la plus affirmée, un corps uniquement intensif est ontologiquement inconcevable. Sa raison d'être étant, selon sa première modalité, la jonction de l'extensif déposé au cœur du moi, si le corps était intensif, il se constituerait comme sa propre contradiction. Non seulement c'est le corps qui, dans ces conditions serait impensable, mais c'est le moi lui-même qui abandonné à sa solitude irrelationnelle ne parviendrait pas à sortir de soi, vers ce qui pourtant, comme sa nécessaire stabilité, est le plus profond de lui-même. Ainsi se trouve réfutée à propos de cette nouvelle question, la thèse idéaliste, après que nous ayons montré comment une notion extensive réaliste du corps est proprement impensable dans la perspective d'une investigation récupérante ontologique — comme se récupérant.

Mais, puisque le corps ne peut se situer valablement, ni du côté de l'extensif uniquement, ni du côté de l'intensif, s'il doit pouvoir être — ce qui ontologiquement est son sens — *la cohésion nécessaire du moi*, comment comprendre son statut ? Peut-on penser que sa réalité se situe dans une synthèse des deux éléments qui, pris unilatéralement, viennent de se révéler chacun inadéquat ? Nous ne le croyons pas. Ou pour mieux dire, avant d'affirmer quoi que ce soit, encore faut-il voir selon quelles modalités cette synthèse doit être comprise. Dans l'extensif « pur », si ontologiquement il doit avoir un sens, dans la mesure où nécessairement il est chose ou monde, il se trouve inévitablement une dimension d'intensité comme sa nécessaire condition de possibilité. Nous savons que dans ce rocher ou dans cette situation politique, que je le veuille ou non, je me trouve nécessairement tout entier installé dans la mesure où je suis l'autre bout d'eux-mêmes. L'extensif ne peut être que par eux, mais aussi a-t-il besoin de moi qui suis

intensité s'ils veulent se voir parachevés, c'est-à-dire, complétés comme extensivité. Affirmer qu'une telle rencontre, présente et nécessaire dans tout élément extensif de la concrétude réelle, soit suffisante pour que puisse être compris le statut du corps, est évidemment contradictoire. Nous nous satisferions alors d'un être disjoint comme étant ici et là-bas au même instant, alors que le corps doit être essentiellement jonction. Bien plus, nous ne ferions en dernière analyse que ravalier une fois de plus le corps au niveau des choses, c'est-à-dire, en fonction de ce qui nous occupe présentement, au niveau de l'extensif. L'on ne rétablit pas le corps dans sa réalité « conciliante » lorsqu'on se borne simplement à rétablir la complexité réelle de chacun de ses éléments. Loin que la jonction soit faite, elle reste encore tout entière à effectuer. Les relations des choses du monde et du moi sont hétérogènes, c'est-à-dire qu'elles doivent se comprendre comme relations d'extérieure-intériorité. Ce n'est pas d'une telle synthèse qu'il doit être question ici. Elle n'est que d'extérieure-intériorité, précisément, c'est-à-dire qu'elle présuppose une fois de plus comme sa condition de possibilité, une relation d'intériorité dont elle ne rend nullement compte et qui est celle que la destination du corps est d'établir. Dans une nouvelle perspective plus profonde et dans la sphère de relations plus fines, elle n'est — à y regarder d'un peu près — que la réaffirmation du réalisme. Si donc, une relation doit pouvoir être constituante, elle ne peut être que d'intériorité. Merleau-Ponty montre¹ que je ne saurais jamais saisir tout entier mon corps comme objet, car je ne puis complètement en faire le tour. « J'observe les objets extérieurs, dit-il, je les manie, je les inspecte, j'en fais le tour, mais quant à mon corps je ne l'observe pas lui-même : il faudrait pour pouvoir le faire, disposer d'un second corps qui lui-même, ne serait pas observable », c'est précisément de cette spécificité corporelle

¹ Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 106-107.

qu'une synthèse de l'extensif et de l'intensif, quoique réelle au niveau du monde et dans la sphère de l'objet, parce qu'elle est d'extériorité, ne peut pas rendre compte.

Ainsi, au niveau de la chose et du monde, pourrait-on dire, l'extensif et l'intensif, parce qu'il y a disjonction, n'engagent dans leur autre soi-même, qu'une partie seulement de leur être. Les extrémités de la relation qui lie le moi, les choses et le monde, restent nécessairement à distance les unes des autres. C'est pour cette raison d'ailleurs, qu'il leur est possible de se distinguer jusque dans leur étroite relation. Ces arbres, ce rocher ou ce paysage, loin d'être bien que ne m'étant pas, ne sont que parce que, me tenant à distance de leur lieu de surgissement, je ne les suis pas. La réalité du corps au contraire, est ramassée sur elle-même. Elle se définit, nous le savons, comme jonction et dépassement de l'hétérogène ; c'est là sa nécessité et c'est dire aussi qu'elle ne souffre pas le disjoint. Dans le corps, l'extensif ne peut être valablement compris que comme étant conjointement et sans distance aucune, tout entier intensif et réciproquement. Il est radicalement exclu que je puisse être lié à mon corps comme à l'ensemble du monde et des choses. Même si mon bras peut être placé sur ma table lorsque j'écris, à côté de mes livres et de mon encrier, dans le monde et parmi les choses, pour ainsi dire en situation de « nature morte », même si, en tant que tel, d'une certaine façon, il est chose et monde en tant que je le vois de l'extérieur tracer des signes sur une feuille de papier blanc, il n'empêche qu'il échappe par tout un côté de son être aux choses et au monde, en tant que précisément il trace ces signes, ou pour mieux dire, en tant que par lui, je les trace. Cesse-t-il d'avoir cette signification intérieure, c'est alors comme l'objet qu'il est en tant que tel, cette signification même qui lui échappe. Si mon corps doit être appréhendé comme monde ou comme chose, encore faut-il qu'il soit de quelque façon hors de ceux-ci pour que tel puisse réellement être le cas. C'est ce qui précisément doit

nous amener à penser que si le corps doit être extensif aussi, dans une de ses modalités, mais ne peut pas l'être comme les choses — non plus pour que celles-ci soient, mais pour que d'un certain point de vue, il puisse être comme elles — il faut qu'il soit moi tout entier et dans l'immédiateté d'une absolue proximité. Lorsque nous disons qu'il est l'extensif se faisant intensité afin que puisse être vaincue l'extensivité installée au cœur du moi, cela ne peut être possible que s'il est véritablement moi. C'est seulement en tant que je suis mon corps qu'il m'est possible de joindre mon hétérogénéité et de la dépasser. C'est en ce sens strict que doit être comprise en moi, la synthèse sans distance et tout à fait nouvelle, dans le cours de notre développement, de l'extensif et de l'intensif.

Que penser de cette nouvelle nécessité ? Il est clair que nous ne pouvons simplement considérer le moi que le corps vient de se révéler devoir indissociablement être comme une simple intensité se débattant sans espoir dans ses contradictions. Le moi d'après la nécessité du corps ne saurait se ramener simplement au moi d'avant le surgissement de celle-ci. Tel serait-il le cas, le corps étant nié, nous aboutirions une fois de plus aux impossibilités de l'idéalisme. Il faut donc que, tout en étant moi, il soit autre chose que celui-ci, et comme cette autre chose qu'il doit être, il l'est précisément comme la cohésion du moi (que celui-ci n'est pas), il n'est nullement paradoxal de le décrire comme *plus-moi-même*. Le corps est d'une certaine façon différent du moi ; il ne saurait être question de le mettre en doute, ni concrètement, ni réellement. Pourtant, cette différence n'est concevable que si elle est comprise comme un écart — pourrait-on dire — non pas tellement du corps au moi dans la mesure où le second serait comme la « dignité » du premier et son coefficient « d'animation », mais comme un écart du moi au corps dans un effort que ferait le premier pour se hisser au niveau du second. Lorsque l'on considère le moi selon sa première moda-

lité, comme présence à soi, force nous est bien de conclure qu'il ne peut réellement être que dans la mesure où il est maintenu dans son être par une composante qu'il est mais qui, du même coup, doit nécessairement le dépasser pour qu'il soit. Si je suis présence à moi, pour que je puisse l'être sans risque de rupture, il faut que je sois corps puisque ce n'est pas moi simplement — même comme identité — qui parviens à être ma propre et indispensable solidité. Il y a une incontestable ipséité qui seule peut me conférer ma pleine réalité et qui ne se borne pas à être aveuglement, de l'ordre physique uniquement. En un certain sens, selon la première modalité du moi, il n'est pas exagéré de dire qu'il y a autant sinon plus de moitié dans le corps que dans le moi lui-même.

C'est d'ailleurs ce que vient confirmer sans réserve la description phénoménologique. L'on sait le soin que la philosophie existentielle met à restituer la mondanité des démarches humaines et à montrer l'importance de celle-ci jusque dans l'être le plus intime de l'homme. Dans *La structure du comportement*, Merleau-Ponty va plus loin encore lorsqu'il insiste sur la différence radicale qui oppose la forme physique à la structure organique¹. Alors que la première réagit selon un principe d'économie absolue à une action dirigée contre elle et rétablit simplement un équilibre perdu, la seconde au contraire, non seulement fournit une réponse à une question que lui posent le monde et les choses, mais se constitue en milieu propre et cherche par son action à créer un équilibre. L'une est investie totalement dans le déterminisme universel et se trouve régie par des lois. L'autre au contraire, parce qu'elle est continuel échappement à ce qui l'étreint est essentiellement référence à des normes. C'est dire que le corps organique est en un certain sens signification. Ce n'est pas

¹ Cf. *La structure du comportement*, p. 139-174.

moi simplement qui signifie le monde et les choses, à travers mon corps, pour ainsi dire selon un choix délibéré et intellectuellement, pas plus que ce ne sont eux seulement par le canal de celui-ci. Sa structure est telle que ce ne peut être que moi en lui, qui parviens — ou pour mieux dire, qui parvenons — à signifier, en tant que précisément, comme élément signifiant, il sous-entend et prolonge à la fois mon propre effort de signification. Il ne faut donc pas s'imaginer entre le moi et le corps, dans mon action, une relation d'extériorité. Le corps n'est pas simplement l'instrument de ma conduite, mais bien au contraire, partie intégrante et indispensable de celle-ci. Tel ne serait-il pas le cas, comme instrument, il serait chose dans le monde uniquement, et comme nous savons que ma solidité ne peut aucunement m'être conférée par l'une quelconque ou la totalité de celles-ci, je ne serais pas. « A partir du moment où le comportement est pris « dans son unité » et dans son sens humain — explique Merleau-Ponty — ce n'est pas à une réalité matérielle qu'on a affaire et pas davantage d'ailleurs à une réalité psychique, mais à un ensemble significatif ou à une structure qui n'appartient en propre ni au monde extérieur ni à la vie intérieure »¹. Il y a dans l'action signifiante, une indispensable collaboration du moi et du corps, l'un étant toujours la reprise et le parachèvement ou au contraire, le point de départ de la signification esquissée par l'autre. C'est exactement cela que postule la logique de notre démarche propre. Le corps serait-il « insignifiant » comme la chose, ou mieux, ne révélerait-il sa signification que pour autant qu'on cherche à le signifier, une fois de plus, il serait impossible de saisir la réalité du concret. Le moi comme élément signifiant devrait présupposer comme élément déjà signifié, une chose qui pour être significative — comme étant de l'ordre physique et non pas de l'ordre organique — n'est pourtant nullement signifiante. Une

¹ Cf. *La structure du comportement*, p. 197.

fois de plus, la phénoménologie vient étayer de ses résultats les nécessités de l'ontologie.

Pourtant, nous ne saurions nous montrer encore satisfait. La question peut se poser en effet de savoir si, en attribuant au corps une telle importance signifiante, l'on n'aboutit pas fatalement à rendre le moi inutile. Puisque, selon la nécessité de notre démarche, le corps se révèle devoir être compris comme plus-moi-même, cela a-t-il encore un sens que de conserver le moi comme élément nécessaire du réel ? Ici, il y a deux réponses possibles.

Tout d'abord, la description phénoménologique montre que même si, au niveau inférieur du comportement, l'organisme se révèle déjà ne pas être strictement chose et se situe ainsi déjà en marge de l'ordre physique, ce n'est pourtant qu'au niveau des comportements supérieurs, dans l'ordre humain, qu'apparaît un organisme se hissant jusqu'à la signification. Pour l'animal, les signes restent toujours des signaux ; les formes symboliques lui sont refusées. Il manque à son comportement la « multiplicité perspective »¹ introduisant des conduites cognitives et libres. Celui-ci ne peut jamais qu'*avoir* seulement une signification alors que l'action humaine est signification. Merleau-Ponty dit du chimpanzé qu'il a « une manière courte et pesante d'exister »². L'homme au contraire échappe à cette rigidité dans une existence plus souple. Ne sommes-nous pas en droit, dans ces conditions, d'attribuer cette vélocité à ce qui précisément, dépasse l'organique et que nous avons nommé le moi ? N'est-ce pas lui qui, transcendant le monde et les choses, est seul capable de conférer à l'organisme une clairvoyance qui, chez lui, n'est qu'ébauchée ? Cela d'autant plus qu'il ne saurait être question de postuler un corps humain physiquement plus évolué que celui de l'animal puisque — existentiellement déjà — son

¹ Cf. Merleau-Ponty, op. cité, p. 133.

² Cf. op. cité, p. 137.

efficience (la nécessité humaine de construire ses propres outils comme son moyen de subsistance le montre assez) est nettement en arrière de celle de l'organisme animal.

Ensuite, dans le mouvement propre de notre démarche, une telle conception est insoutenable. Pour que le corps puisse réellement être, il faut que nous échappions au réalisme aussi bien qu'à l'idéalisme. Supposons donc que le corps rende le moi superflu dans la mesure où il serait signifiant totalement, sans autre appui que lui-même. Si nous ne devons pas retomber dans les contradictions du réalisme, cela n'est possible qu'en tant qu'il serait moi. Nous ne pouvons pas refuser le moi en ramenant le corps du côté des choses, car tout sombre alors dans l'inconséquence chosiste. S'il doit être inutile, ce n'est qu'en tant que le corps le remplace et le détrône, non pas en tant qu'il l'élimine. Nous savons par ailleurs que le moi ne peut être qu'en tant qu'il est aussi essentiellement corps. Dans ces conditions donc, le corps se substituant au moi ne peut que ramener la nécessité du corps lui-même qui exige le moi comme son fondement, ce qui, du même coup, nous situe en dehors des contradictions désormais impossibles de l'idéalisme. Le moi ne serait-il pas, non seulement les choses et le monde — comme nous le savons — se trouveraient dans une situation périlleuse d'impossibilité, mais le corps lui-même, par quoi l'on prétendrait pouvoir le remplacer serait plus que problématique. Il ne peut donc à aucun moment être question de la liquidation du moi, soit comme corps, soit comme corps devenu tout entier moi. Il y a entre les deux termes une indispensable dialectique constitutive de l'un comme de l'autre et, à travers eux, du monde et des choses. Etre amené à dire que le corps est le refuge du moi et le reconnaître comme plus-moi-même, cela ne signifie pas la mise en congé de celui-ci, mais au contraire son affirmation sans laquelle les descriptions mêmes qui semblent nous permettre ce renvoi seraient ontologiquement sans fondement.

Seulement, par cette dernière description, il faut bien voir que nous franchissons un palier. Il n'est plus possible que ce soit le moi en tant que présence à soi uniquement, dans sa première modalité, qui apparaisse à ce point de notre démarche. Il y a désormais, de par notre description, une relation tellement étroite entre le corps et le moi que si ce dernier se contentait d'être simplement sur le mode instable de la présence à soi, c'est le corps qui, dans sa globalité, se verrait dangereusement menacé. Le corps centre le moi et le ramasse sur lui-même dans la mesure où il joint l'hétérogénéité présente au cœur même de celui-ci, inévitablement. Pourtant, dans cette relation d'étroite intériorité, le moi continue-t-il à se trouver sans cesse à distance de lui-même, c'est alors le corps se dédoublant nécessairement selon la structure de parties devenues siennes qui devient incompréhensible. C'est dire que désormais, c'est la deuxième modalité du moi qui nécessairement doit intervenir, à savoir celle que nous avons décrite comme identité, si cette nouvelle rupture — le corps étant tout entier moi — doit être évitée. Par le chemin du corps nous nous trouvons ainsi aboutir à la nécessité que le moi lui-même postulait, c'est-à-dire à son dépassement vers son interne cohésion. Comment comprendre le statut de la corporéité selon cette deuxième perspective ?

Ce qui frappe tout d'abord, c'est que, alors que nous pensions pouvoir — au début du présent chapitre — sérier les questions, prendre le moi en tant que présence à soi, comprendre ses relations au corps et nous occuper ensuite seulement et séparément de la signification du corps lorsque le moi est identité, nous voici obligé de lier au contraire les questions puisque l'une appelle dans son élucidation même, la présence de l'autre. Il faut bien voir que si le moi n'avait pas été, dans nos descriptions précédentes, implicitement et déjà identité, elles n'auraient pas vraiment pu être formulées. Nous savions bien que le moi présence à soi implique la nécessité d'un fondement de celui-ci compris

comme identique. Ce que nous ignorions en revanche, c'étaient les conditions de possibilité de ses deux modalités opposées qui menaçaient, dans une nouvelle perspective, de le faire se rompre. Désormais nous pouvons comprendre que le corps est le lieu de jonction de l'unité dialectique du moi. Sans lui, nous le savons, le moi présence à soi serait incapable de se joindre. Il est possible de comprendre maintenant que dans la mesure exacte où se fait cette jonction, parce qu'elle s'effectue, c'est déjà le dépassement du moi comme présence à soi vers l'identité que par ailleurs il est, qui s'élabore. Si le moi est présence à soi lorsque nous cherchons à mettre en relief, à travers le corps, les conditions de possibilité de cette première modalité qui est la sienne, il apparaît non seulement qu'elle doit être sous-tendue par l'identité qu'elle appelle comme son fondement, mais qu'elle « est » identité et présence à soi, indissociablement. Théodore Litt s'élève contre les conceptions¹ dénombrant à l'intérieur du moi, des « couches » étagées de sa réalité, séparées les unes des autres par des espèces de cloisons et existant dans un voisinage de proximité contiguë seulement et non pas — comme cela est vraiment le cas — de continuelle et indissociable interpénétration. C'est exactement de cela qu'il s'agit ici, à ce point de notre élucidation. Si le corps parvient à joindre l'hétérogénéité présente au cœur du moi, par ce qu'elle implique, cette jonction est déjà tout entière son dépassement. Si le corps, dans une première perspective, apparaissait devoir se comprendre comme la jonction de l'hétérogénéité ancrée au cœur du moi, l'exploration poussée de celle-ci nous indique dans une deuxième que tel ne peut être le cas que s'il se trouve être son dépassement. Nous le savions à vrai dire déjà, à la fin du chapitre précédent, mais maintenant que nous en comprenons mieux et du dedans la nécessité, essayons d'en percer à jour les modalités. Comment le corps

¹ Cf. *Individuum und Gemeinschaft*, p. 226-231.

peut-il cohérer le moi en le dépassant alors que celui-ci est sur le point de parvenir à se joindre ? Telle est désormais la question.

Prenons les choses un peu plus en arrière. Si l'on veut, selon la première modalité du moi, le corps conférerait à celui-ci sa cohérence selon un mouvement exclusivement centripète. En tant qu'extensivité se faisant intensive, le corps vient au moi, pour ainsi dire de sa périphérie et, dans un mouvement enveloppant, parvient à s'installer dans son cœur. Le corps est d'abord étranger au moi dans la mesure où, comme extensif, il n'est intensité qu'à distance comme son autre et nécessaire soi-même ; c'est ensuite seulement que son intimité apparaît lorsqu'au terme de sa course, il ne peut ontologiquement être compris qu'en tant que plus-moi-même. Désormais, tel n'est plus exactement le cas. Dans une perspective dynamique et si nous y regardons de près, il apparaît que le corps est incapable sous peine de disparaître à son tour comme élément réel de la concrétude, de remplir encore la même fonction. Nous venons de voir que le dernier « temps » de l'insinuation de la corporité au cœur du moi compris comme présence à soi ne peut s'effectuer que si, déjà, un dépassement est amorcé dans le moi lui-même qui le transporte vers l'identité que par ailleurs il est. Le corps ne serait-il que ce « plus intime que moi-même » qu'il représente à l'instant où je menace de me disperser, il y aurait lorsque je débouche sur l'identité, incompatibilité grave. Ou bien, en effet, je serais parfaitement inutile en tant qu'identique, puisque mon corps tout entier serait cette identité que pourtant je suis et c'est alors la présence à soi qui deviendrait inexplicable. En tant que tel, mon dépassement nécessaire resterait sans solution. Ou bien c'est le corps qui serait de trop et la jonction de l'hétérogénéité que je suis en tant que présence à soi subsisterait, inexplicable, le moi identique rétablissant bien une certaine unité, mais ne pouvant pas mordre sur l'extensif présent au cœur du moi en fonction

de ses relations au monde et aux choses. C'est dire que comme plus moi-même et dans la mesure où il réussit, parvenu à l'extrême pointe de sa dimension centripète, il faut que déjà il échappe à celle-ci de quelque façon, comme son aboutissement. Le corps devenu moi-même, précisément parce qu'il ne peut l'être qu'autrement que moi, comme plus-moi-même, doit revêtir une nouvelle dimension. Qu'est-ce que celle-ci peut-elle bien être ?

Il faut la décrire comme nécessairement centrifuge. Le corps ne peut pas impunément se ramasser dans le moi, même si son sens dernier est de le centrer. L'ultime état de cette réalisation de l'ipséité postule nécessairement un renversement. Et ceci pour deux raisons. Imaginons d'une part que l'identité seule puisse réussir à maintenir la cohésion du moi selon ses deux modalités distinctes. Outre que des problèmes de structuration interne resteraient sans réponse, c'est le statut du moi lui-même qui serait incompréhensible, puisque comme pure intensité, ses relations à son extérieur mondain ou chosiste, extensif, deviendraient parfaitement mystérieuses. Interrogeons-nous d'autre part, précisément sur la structuration du moi, selon ses deux modalités. Nous savons que leur intégration est dialectique : la présence à soi est tout entière identité et réciproquement, celle-ci ne peut se comprendre que comme autre soi-même de la première. Le corps serait-il uniquement intensité et s'insinuerait-il dans l'identité qu'alors il serait, c'est le caractère dialectique de celle-ci qui resterait sans explication. L'hétérogénéité ancrée au cœur du moi selon la nécessité de sa première modalité ne pourrait plus être reprise et dominée. Le corps intime et identique devenu moi-même, c'est moi-même qui me trouverais dangereusement mis en question au plus profond de mon être. Ainsi dans la double perspective de sa nécessité externe et de sa spécificité interne, il faut que le corps fuie le moi et le décentre, s'il doit par ailleurs et nécessairement être en mesure de le centrer. A un mouvement d'enveloppement succède comme

condition de possibilité de celui-ci, un mouvement de développement. Loin que le corps doive se borner à ramener le moi vers lui-même, s'il doit pouvoir remplir cette fonction, il faut aussi qu'il s'éloigne de lui-même, le mette à distance de soi, ce qui, remarquons-le et dans la perspective des nécessités impliquées par l'identité, nous ramène dans un dépassement, aux conditions du moi compris comme présence à soi. Mais, quelle est l'orientation de ce mouvement centrifuge, vers quoi se dirige-t-il et où replace-t-il le moi ?

Nous avons jusqu'ici reconnu la nécessité de deux termes du réel, l'extensif et l'intensif, c'est-à-dire le monde et les choses d'une part, le moi d'autre part. Nous avons ensuite reconnu avec le corps, la nécessité du jaillissement d'un élément nouveau participant de l'un et de l'autre. Au fur et à mesure du développement de notre démarche, les relations des termes en présence se précisaient d'autant. Faut-il introduire un nouvel élément du réel si nous voulons répondre à cette question ? Nous ne le croyons pas. Il suffit d'indiquer que par le corps, le moi dans sa deuxième modalité, fuit vers l'extensivité pour que notre problème puisse être résolu. C'est en remplaçant le moi parmi les choses et dans le monde que le corps le décentre. S'il est ce par quoi le moi doit se fuir s'il veut pouvoir être autre chose qu'évanescence, cette fuite ne peut s'effectuer que dans le monde, parmi les choses. Comme l'extensivité se trouvait être à la base du moi, dans son origine — en tant que son autre soi-même — ainsi se retrouve-t-elle à son aboutissement. Ainsi peut-on comprendre désormais le corps, non plus comme l'extensif se faisant intensité afin de vaincre l'extensivité présente au cœur du moi, mais au contraire comme l'intensité se faisant extensive afin que le moi comme intensité puisse être en relation avec le monde et les choses. Il s'agit de boucler un cercle. Comme ses autres soi-même, le moi est monde et chose. Pour qu'il soit, il faut qu'il leur échappe à la fois et s'y intègre, les transcende et soit en relation étroite de proximité avec eux. Seul le

corps peut effectuer cette relation double. Mais, évidemment que ce n'est pas semblablement que celui-ci « tire » le moi de l'extensivité en la joignant en lui et l'y situe en le dépassant vers elle.

Dans le premier cas, l'on pourrait dire que le corps ne fait rien moins qu'effectuer le moi en le soustrayant au monde et aux choses. Tout en représentant sa stabilité, ou pour mieux dire sa cohésion, il est corrélativement ce qui empêche qu'il la doive contradictoirement aux objets. Il y a une certaine relation de rupture entre l'extensif et l'intensif. Cette relation et cette rupture, c'est indissociablement le corps dans sa réalité propre. Dans le deuxième cas, il ne saurait en être de même. Le corps se révèle devoir ramener le moi vers l'extensif afin que comme intensité, il puisse être. Il est évident dès lors que si cet extensif était simplement les choses qui ne peuvent aucunement lui fournir sa solidité, le moi loin d'être intégré et réalisé serait tout simplement englué et nié. Sa décentralisation serait sa chosification, ou pour mieux dire, sa rechosification. On n'aurait tiré le moi hors des objets dans un premier moment, que pour mieux l'y précipiter à nouveau dans un deuxième. Il faut donc que le corps, selon sa nécessité propre, ramène le moi vers de l'extensif qui ne soit pas de la chose. Celui-ci ne peut par conséquent être que l'horizon des objets, c'est-à-dire le monde. Nous avons indiqué à la fin du chapitre précédent que le monde ne saurait conférer au moi sa stabilité nécessaire. Il demandait à être constitué plutôt qu'il représentait une puissance constituante. Le rôle qu'on lui demandait de jouer était prématuré. Nous sommes désormais en mesure de comprendre pourquoi. Loin que l'extensif compris comme mondanité puisse cohérer le moi dans sa menace de rupture, il ne peut avoir de signification constituante que dans la mesure où il vient coiffer nécessairement le moi, revêtu par ailleurs de son coefficient d'ipséité, comme deuxième moment uniquement de sa cohésion en tant que son parachèvement et non pas comme son fondement. Théodore

Litt montre que l'animal ne saurait jamais que se mouvoir dans son milieu¹. L'homme au contraire, possède un monde qu'il existe comme sa deuxième nature en même temps que comme une nouvelle Nature, surgie hors du naturel, dans la mesure où établissant des relations avec lui, dans son « exister » c'est une trame qu'il noue entre les choses, toujours plus large et plus dense autour de lui. C'est exactement ce dont il s'agit ici. Dans la perspective du moi-identité, il y a un espace qui empêche que son extériorisation nécessaire soit du domaine de la chosification. Le moi redevenant extensif ne peut l'être qu'à travers le corps qui, pour sa part et selon sa première modalité, a établi des relations telles qu'il est nécessairement et de quelque façon immédiatement moi. Ainsi, pourrait-on dire, parce qu'il est aussi et indissociablement moi, le corps se décentrant, ne peut que restituer le monde et non pas les choses seulement. Il est l'horizon des choses en tant qu'il établit entre elles certaines relations qu'elles ne sont pas, mais desquelles il leur faut pourtant participer si elles doivent pouvoir réellement être. A ce point, il peut être indiqué que c'est par le corps que le monde vient aux choses. « Une chose, dit Merleau-Ponty², n'est pas effectivement donnée dans la perception, elle est reprise intérieurement par nous en tant qu'elle est liée à un monde dont elle n'est qu'une des concrétions possibles ». C'est exactement ce qu'indique la nécessité ontologique du corps et c'est en ce sens, en le replaçant dans le monde dont il est la trame, qu'il parvient à parachever le moi. C'est parce qu'en dépassant le moi, « mon corps est le pivot du monde »³, que par celui-ci, il parvient à conférer au moi sa cohésion. Il y a une relation de jonction et de dépassement qui, de la chose, nous hisse au moi et au

¹ Cf. *Mensch und Welt*, p. 24-25.

² Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 377.

³ Idem, p. 97.

corps et de ceux-ci, vers le monde. Pour le corps, dans sa réassomption globale, cohérer le moi, c'est le décentrer vers le monde en lui évitant la chute dans les choses.

Ainsi nous est-il désormais possible d'y voir plus clair dans la relation qui me lie au monde et aux objets. Jusqu'ici nous nous sommes borné à ranger l'un et l'autre sans distinction radicale, du côté de l'extensif. Nous avons bien indiqué que la chose est à comprendre comme constance et par elle confère ainsi une certaine solidité au monde, mais notre différenciation s'est pourtant arrêtée là. Dans leur relation au moi, le monde et les choses étaient tenus pour identiques. Désormais, cela ne saurait continuer à être le cas. L'élucidation d'une partie au moins de la structure ontologique du corps vient de nous montrer clairement qu'il y a des différences dont il doit nécessairement être tenu compte. Le monde serait-il comme les choses en ce sens qu'il représenterait simplement leur somme et rien de plus, c'est la relation du moi au corps dans la mesure où le premier accède à son intégration étroite avec le second qui serait incompréhensible. En réalité, après avoir montré dans un premier moment de notre démarche que les choses et le monde étaient simplement les partenaires indispensables du moi, il nous est possible d'approfondir cette notion et de montrer maintenant que si tel continue bien à être le cas — il ne s'agit aucunement d'un rejet pur et simple de nos bases, ce qui impliquerait la non-récupération de nos descriptions — cette « partenariat » s'effectue pourtant selon deux registres nettement différenciés. Pour que les choses soient, il suffit qu'il y ait un moi. Ou pour mieux dire, le concret étant, une certaine réalité peut venir aux choses par la reconnaissance ontologique du moi. En ce qui concerne le monde, il n'en est nullement de même. Comme nous venons de le voir, il faut l'introduction du corps pour que réellement il puisse en être rendu compte. Auparavant il était bien présent — il serait vain de le nier — mais à la remorque des choses seulement et c'est à travers elles que, comme opacité,

il s'imposait au moi. Désormais, par le truchement de l'explicitation du corps, il s'avance au premier plan, nanti de plus de transparence, puisque déjà — loin de s'imposer seulement — il peut être posé. Mais, sur ce point particulier, regardons-y de plus près.

Il ne s'agit évidemment pas de prétendre ici, contrairement à toute évidence concrète et selon une argumentation contraire au mouvement propre de notre démarche, que le moi communiquerait directement avec les choses, sans le truchement du corps (absent ou simplement contingent) qui n'interviendrait qu'au niveau du monde. Le seul fait de rappeler que c'est au corps seulement que peut être attribuée la cohésion du moi indique assez combien ici comme là, la corporéité est nécessaire. Ce que nous voulons dire simplement, c'est que la modalité des relations moi-choses et moi-monde est essentiellement différente bien que semblablement nécessaire. Si l'on veut bien y réfléchir, notre démarche montre que les relations du moi aux choses sont immédiates ; elles passent bien et nécessairement par le corps, mais — et c'est cela qui précisément est l'important — elles ne sont pas constituées par celui-ci qui joue comme révélateur uniquement. Les relations du moi au monde, en revanche, indiquent que le corps ne se contente pas de les rendre possibles, en leur prêtant pour ainsi dire son concours, mais en les constituant. Dans ce deuxième cas, les relations du moi au monde ne peuvent être que médiatees. Evidemment le corps est toujours présent, ici comme là, mais c'est sa fonction et par conséquent sa signification réelle qui est dans l'un et l'autre cas, essentiellement différente. Dans le premier, venons-nous de dire, le corps n'intervient que comme révélateur. Dans le second il est puissance constituante. Nous pourrions dire, en d'autres termes, que, vis-à-vis des choses, il joue comme extensif-intensif, c'est-à-dire — bien qu'en soi significatif — comme signifié d'abord et non pas comme signifiant — comme cela est le cas, par exemple, lorsque le moi étant sujet de connaissance, il lui faut s'imposer seul et

éviter l'intervention positionnelle de son corps qui ne joue que comme élément perturbateur¹. Vis-à-vis du monde au contraire, il est essentiellement signifiant puisqu'il en est le pivot. Ceci revient à dire que le corps a un caractère ambigu, que si le moi est double en ce sens qu'il est dialectiquement présence à soi et identité, le corps aussi, revêtant deux fonctions distinctes, a une réalité double. Il est ce qui extirpe le moi de parmi les choses en lui conférant du même coup son ipséité puisqu'il l'empêche de se rompre selon le glissement de ses parties. Mais — en tant que tel et pour qu'il puisse l'être — il est également ce qui précipite le moi dans le monde. Quelle est alors sa signification ?

Selon cette deuxième perspective corrélative à la première, le corps doit être compris comme *moins-moi-même*. Regardons-y d'un peu près. S'il joue bien comme élément constituant, ainsi que son rapport au monde vient de nous l'apprendre, en tant qu'il est signifiant (et non pas seulement signifié) c'est pourtant seulement selon un mouvement centrifuge. Sa moitié, pourrait-on dire, lui vient essentiellement du refus de celle-ci, dans la mesure où il cherche à s'en éloigner ; en dernière analyse, bien qu'à travers lui, ce n'est pourtant pas le moi, mais le monde qu'il constitue, même si dans ce parachèvement, il entraîne pour ainsi dire le moi à sa suite. C'est ce qui fait que, pour cette raison précisément, il se constitue lui-même nécessairement comme l'opposé de ce qui se définit comme présence à soi et identité. Il ne peut être compris que comme ce qui, afin que celui-ci puisse être, doit s'employer sans cesse à faire sortir le moi de lui-même. Nous avons montré plus haut comment le corps est plus moi-même en tant que, comme ma cohésion, sa destination est de colmater sans discontinuer les brèches de mon être. Ce que nous savons de sa deuxième modalité indique évidemment l'exact contraire. Merleau-Ponty met l'accent sur la réalité aussi bien objective

¹ Cf. Th. Litt : *Individuum und Gemeinschaft*, p. 50 ss.

que phénoménale du corps, c'est-à-dire et pour employer le langage de Litt, aussi bien sur sa réalité objectivante que subjectivante. « Il y a, dit-il, mon bras comme support de ces actes que je connais bien, mon corps comme puissance d'action déterminée dont je sais d'avance le champ ou la portée, il y a mon entourage comme l'ensemble des points d'application possible de cette puissance, — et il y a d'autre part mon bras comme machine de muscles et d'os, comme appareils à flexions et à extensions, comme objet articulé, le monde comme pur spectacle auquel je ne me joins pas mais que je contemple et que je montre du doigt »¹. Bien que jusqu'ici nous nous soyons attaché à décrire le corps phénoménal comme plus-moi-même aussi bien que comme le moins-moi-même, parce que précisément, il s'est montré n'être possible selon sa première modalité que corrélativement à sa deuxième, c'est désormais sa dimension objective qui apparaît. Nous nous sommes élevé contre toute conception cloisonnante faisant du corps un objet. Il se trouve pourtant que suivant l'autre voie, c'est-à-dire celle de la récupération totale, par le truchement du subjectivant, à son terme et comme son dernier moment, sa description ne peut pas, en tant qu'elle-même, ne pas rejoindre ce qu'elle avait cru devoir rejeter. Ce n'est plus seulement parce qu'il est tout entier moi que le corps peut être plus-moi-même, mais parce que aussi, en tant qu'objectif, il est corrélativement moins-moi-même. Ainsi se comprend la totalité du corps, dans sa spécificité centralisante aussi bien que dans sa spécificité décentralisante.

Mais qui ne voit que si, comme monde, le corps cessant d'être tout à fait moi, est nécessairement de quelque façon objectif, il risque précisément d'être objet et de se constituer comme ma *menace* ? Il décentre bien nécessairement le moi vers le monde et, ce faisant, il en rend possible la constitution

¹ Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 122.

hors de la sphère aveugle des choses qui, si elle était son unique extériorité, comme nous le savons, le rendrait impossible. Cette nécessaire et constituante intégration est pourtant — quoi que médiatement — à la limite de la chosification. Il n'y a pas d'une part le monde et d'autre part les choses. Comme nous l'avons montré, l'un et les autres sont — avant même le surgissement du corps — dans une relation nécessaire d'étroite complémentarité. Il s'ensuit qu'en décentrant le moi vers le monde, le corps le décentre nécessairement aussi vers les choses. Il ne peut être doublement, dans deux perspectives différentes, la cohésion du moi que si d'une certaine façon, il en est aussi l'enfoncement parmi les choses. La rupture et l'angélisme ne peuvent être évités que par une compromission, à la limite aberrante et dangereuse, certes, mais nécessaire. C'est alors le corps lui-même qui risque de devenir chose, dans la mesure où il représente une espèce d'anonymat qui nous empêche de centrer absolument notre existence et où, ne déployant plus exactement le monde devant lui, dans sa totalité (puisque par lui, je suis nécessairement pour qu'il soit) il indique déjà l'ébauche d'une rupture entre lui et moi. Par la médiation du corps, ce n'est plus seulement mon attention au monde qui est signifiée, mais c'est aussi une certaine lourdeur qui pénètre inévitablement en moi, qui pour ainsi dire, me « sédimente » et à laquelle je ne puis aucunement espérer me soustraire sans du même coup me constituer comme ma propre impossibilité. Parce que je suis corps et que je ne puis être moi-même que parce que précisément je le suis, je dois admettre comme condition première de mon être, qu'en moi, il est possible que le moins-moi-même l'emporte sur le plus-moi-même. Les choses, par le truchement du monde et du corps, en tant qu'elles m'alourdissent comme objet, pénètrent jusqu'à l'intérieur de moi-même et, me lestant, tendent à rendre impossible mon attention au monde désormais disparue. Si l'on veut et compte tenu d'un certain nombre de distinctions sur lesquelles

nous reviendrons d'ailleurs au chapitre suivant, il y a là quelque chose de semblable à ma facticité, telle qu'elle est explicitée par Sartre¹. Mon corps est dans mon être, comme le ver est dans la pomme.

C'est précisément ce qu'indique la maladie lorsque je ne suis plus simplement mon corps sur le mode phénoménal et me vois contraint de l'appréhender objectivement — ou si l'on peut dire plutôt, « objectivement » — de telle sorte que je le deviens totalement dans telle ou telle de ses parties. Lorsqu'il s'éloigne de moi comme le monde qu'il « m'est » pour se ranger brutalement du côté des objets, comme estomac tout entier ou comme intestin, c'est-à-dire non plus en tant que corps, mais comme organisme détraqué. Alors, comme dit Merleau-Ponty, « les événements du corps deviennent les événements de la journée »². Ce n'est plus mon corps qui se meut, mais c'est moi qui mets toute mon énergie à essayer de le faire bouger ; ce n'est plus lui qui se nourrit, mais dans un effort difficilement soutenable, c'est moi qui dois m'attacher à le faire ingurgiter sa nourriture. Il est devenu chose et pourtant je ne suis, bien que ne l'étant plus tout à fait, que par lui. Mon existence est tout entière liée à un objet. A la limite il n'est plus que cadavre, il cesse alors d'être l'estomac qui me fait souffrir ou l'intestin qui me tord de douleur. Mais aussi, du même coup me vois-je cesser d'être moi-même. Le monde s'évanouit devant moi parce que moi-même, je ne suis plus que cette chose que pourtant je ne saurais être. Sartre montre comment la mort n'est pas une limite de mon être, en ce sens que je ne l'attends jamais, comme je le fais pour mon métro ou mon autobus, mais que je m'attends simplement à la voir venir, — de telle sorte que, quoique limité, je vis néanmoins de la même façon que si j'étais

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 368-404.

² Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 101.

immortel¹. C'est bien cette nécessité que rejoint notre description dans la mesure où le corps compris comme monde qui tend vers la situation d'objet m'est unimaginable tant que précisément je suis monde si je dois m'apprendre comme moi et au contraire, inexpérimentable ontologiquement si je suis devenu tout entier objet, puisque précisément alors, je ne suis plus. Le double jeu du corps, rendant la mort inévitable n'en rend pas moins radicalement impossible l'expérience de celle-ci. Ainsi, si l'on veut, et c'est là le tribut que le moi doit payer au corps, s'il doit pouvoir être cohéré, sa menace, c'est que médiatement le corps pénètre en lui comme chose, par le truchement de son corps lui-même devenu objet. Et c'est là l'expression, une fois encore, de la fragilité de son être qui ne saurait précisément avoir de signification, nous le savons, que comme existence.

Dans la perspective de la description phénoménologique, cette dimension de la corporéité est aisément décelable. Nous avons vu que l'organisme doit être compris comme signification, mais que pourtant, il ne saurait être tel que si, par ailleurs, il se trouve signifié. Nous avons mis alors en relief ce que l'on pourrait peut-être nommer, toute précaution étant prise, sa dimension « psychique », puisque nous l'avons intentionnellement poussé jusqu'à son maximum de puissance désintégrant. Désormais, c'est son côté essentiellement « physique » qui apparaît clairement. Le fait même que l'organisme doive être parachevé s'il doit pouvoir atteindre à la forme symbolique du comportement, indique assez qu'il y a en lui une pesanteur qui le lie irrémédiablement, non seulement au monde, mais encore aux choses. Ce n'est pas un hasard si l'animal n'a pas véritablement de monde, mais vit dans son milieu. C'est que, n'ayant pas de corps propre, mais étant tout entier corps comme une chose, il ne peut, par lui, se fermer aux choses et s'ouvrir au monde pour s'y mettre en

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 615-638.

situation. Et en dernière analyse, le monde n'étant pas pour lui spectacle, ou mieux, ne pouvant pas être comme spectacle, c'est son complémentaire, à savoir l'objet, qui lui-même devient radicalement impossible. Comme le souligne Bergson, le loup affamé qui s'en prend à un troupeau, ne choisit pas un agneau frêle et tendre, à la chair délicate, mais indistinctement, il bondit sur ce qui pour lui est tout entier proie-bonne-à-manger, ou plus simplement encore, « matité » propre à rétablir un déséquilibre gênant de sa manière d'être¹. En tant que signifiant atteint d'incomplétude, le corps ne peut jamais ne pas m'échapper de quelque façon en tant qu'il est signifié, c'est-à-dire comme chose. S'il doit ontologiquement être ce par quoi le monde vient aux choses, il est également chose nécessairement, de quelque façon. Voilà, répétons-le, ce qui, dans son être même, me le rend éminemment menaçant.

Pourtant — est-il même besoin d'y insister — il est clair qu'il ne peut s'agir là que d'une limite. Si le corps était refuge dans le premier moment de l'explicitation que nous en avons donnée et si, afin de pouvoir l'être vraiment, le cheminement de son être indique qu'il lui faut aussi risquer de se constituer comme ma menace, le seul fait pourtant que tel soit le cas indique que cette dernière doit être atténuée de quelque façon. Le corps n'est pas tout à fait mon refuge parce que jamais je ne puis inconditionnellement compter sur lui, ce qui est naturel puisque son complément est dans son opposé. Il n'est d'autre part pas non plus tout à fait ma menace puisque celle-ci ne peut s'actualiser et être assumée comme telle que parce que, corrélativement je suis, par lui précisément qui est le lieu de ma cohésion. C'est dire que je ne puis ontologiquement le comprendre qu'en tant que mon *refuge-menaçant*. Et je ne puis regretter, ni d'avoir un corps ni de pas l'être totalement puisque, dans un cas comme dans l'autre, simplement, je ne serais pas. C'est parce que je suis

¹ Cf. *Le rire*, p. 98.

corps que je suis mortel, pourrait-on dire. Il nous faudrait alors immédiatement ajouter : oui, mais c'est par lui seulement que je saurais être. Il y a quelque chose de semblable au *mur* que décrit Sartre. Il est ce qui me limite et me fascine, mais loin d'être ma mort seulement, il est aussi ce que j'érige d'impossibilité devant moi, à chacun de mes choix. N'existerait-il pas, ce n'est pas mon immortalité ou mon omnipotence qui seraient signifiées, mais tout au contraire mon impossibilité d'être puisque ses conditions même de possibilité — comme continuel choix — lui seraient refusées avec la limite qui précisément lui serait retirée¹. Le corps est donc ce par quoi je parviens à ma cohésion ou pour mieux dire, ce par quoi seulement je puis y parvenir. Mais pour cette raison précisément, il est ce qui continuellement me met en question dans cette cohésion devenue mon être même. Ainsi sommes-nous parvenu au terme de l'explicitation du statut ontologique de la corporéité.

L'on en aperçoit immédiatement la conséquence essentielle. Si désormais, il est acquis que le moi ne saurait ontologiquement être sans le corps et si les modalités diverses de leurs relations ont été totalement tirées au clair, celles-ci nous indiquent précisément que dans un inévitable dépassement, la réciproque est vraie. Il apparaît désormais, de par l'étroitesse des relations du corps et du moi, qu'il faut, non seulement, dans le prolongement du moi (et pour lui) que le corps soit, mais que, cette successivité reconnue, il se révèle que sans le moi, même si par ailleurs sa nécessité parvenait à être posée, il ne saurait pourtant ontologiquement être, selon sa spécificité. Il est possible de l'induire de la description phénoménologique : bien qu'au niveau le plus bas de l'animalité, la structure organique doive être comprise comme échappant déjà à la forme physique, c'est dans la sphère des comportements supérieurs, chez l'homme, que cet arrachement est le

¹ Cf. *Le mur et L'être et le néant*, p. 615-638.

plus net et que par conséquent, l'ordre corporel distinct est le plus radicalement affirmé. Qu'est-ce à dire, sinon que le moi doit entrer nécessairement pour une bonne part dans la composition de la spécificité du corps ? Dans le mouvement propre de notre démarche, d'autre part, nous venons de montrer que si le corps est la menace du moi, au moins est-ce en tant qu'aussi il est son refuge. Dans la mesure où ce caractère double qui se révèle être le sien n'est plus seulement l'expression de ce par quoi la cohésion est conférée au moi, mais de ce qui également met en question cette cohésion elle-même, nous ne pouvons pas ne pas y reconnaître le rôle joué par le moi lui-même. Le corps est son refuge puisque seul il parvient à le cohérer, mais une fois cette cohésion obtenue et pour qu'elle puisse être, il faut nécessairement — comme nous venons de le voir — qu'elle soit indissociablement menace. C'est alors le corps qui, en tant que tel, par et dans ce qu'il est devenu en fonction de ce qu'implique le moi dans son être, à son tour se révèle devoir être étayé par le moi. Sans lui, ne se résumerait-il pas à n'être que menace, ce qui précisément, le ramenant au niveau de la chose, en signifierait — comme nous le savons — l'impossibilité ? L'extensivité qu'est le corps devant être tout entière intensivité si elle doit pouvoir être comprise selon son être double, c'est incontestablement le moi qui d'une certaine façon doit l'être aussi. De la même façon que le corps cohère le moi en lui conférant sa consistance dans un premier moment et dans un deuxième en le replaçant dans le monde, parce que tel est le cas précisément, ainsi le moi est en définitive ce qui rend possible le corps en tant que ce qu'il est, c'est-à-dire comme refuge aussi bien que comme menace. Il y a mouvement dialectique d'absolue réciprocité. C'est dire que le moi et le corps, au terme de leur explicitation se révèlent être liés selon la trame d'une indissociable unité. Le moi est le corps de la même façon que le corps est le moi. Tel ne serait-il pas le cas, la scissiparité que

le mouvement même de notre démarche avait pour destination nécessaire de réduire serait rétablie et, ni le moi, ni le corps ne sauraient avoir ontologiquement de sens.

Comment, dans ces conditions, comprendre cette nouvelle et nécessaire unité ? D'une part, nous savons qu'elle doit être. Il est impensable pour le moi et le corps, dans la mesure où celle-ci se définit globalement comme refuge-menaçant, que chacun ne soit pas indissociablement l'autre. C'est pourtant cela précisément, comme nécessaire aboutissement, qui pose un nouveau problème. Il ne saurait être question, en effet, que l'unité dont nous venons de reconnaître l'avènement se trouve être, dans leur proximité sans distance, ou bien le moi ou bien le corps. Serait-elle moi, au terme de notre effort, nous retomberions dans les contradictions de la pensée idéaliste. Non seulement le moi n'aurait pas de sens réel, mais c'est le monde et ce sont les choses qui se trouveraient être problématiques. Devrait-elle au contraire être comprise comme corps, malgré sa complexité interne, c'est le réalisme qui dans son impossibilité réapparaîtrait inévitablement. A la liquéfaction néantisante, ou pour mieux dire, anéantissante, succéderait l'affirmation contradictoire de la plénitude d'être. Dans un cas comme dans l'autre, l'intégration absolue des termes dont nous venons de décrire le nécessaire agencement, équivaudrait précisément au rétablissement de ce qu'il nous fallait éviter, c'est-à-dire de leur irrelationnelle et impossible disjonction. Au terme d'un effort nécessité par une intolérable impossibilité, c'est à cette impossibilité précisément que, contradictoirement, nous nous verrions aboutir. Or c'est précisément ce que postule leur unité, en fonction de l'absolue réciprocité que tout au long du présent chapitre, de degré en degré, nous nous sommes attaché à mettre en relief. Comme le seul moyen que nous ayons pu trouver de dépasser l'impossibilité du moi et du corps pris dans leur disjonction, elle ne peut pas du même coup, ne pas être tout entière aussi bien moi (comme corps) que corps (en tant que moi). Il ne

peut plus être question, sous peine de voir se rétablir le dualisme, de parler d'une entité moi-corps ou corps-moi. Les relations sont désormais trop étroites de ce qui auparavant pouvait sembler devoir être compris comme des termes — au moins relativement — distincts. Il faut donc, si le moi et le corps doivent pouvoir être en étant unis, qu'ils soient l'un et l'autre — et l'un par l'autre — autre chose que ce qu'ils sont. Il faut que leur unité étant elle-même, si elle doit pouvoir être, ne soit plus seulement ni l'un ni l'autre de ses éléments. Autrement dit, ce que postule l'accomplissement absolu de l'intégration du corps et du moi, c'est la nécessité de leur dépassement. L'unité qu'ils sont ne peut sans contradiction, simplement être l'un ou l'autre d'entre eux, ou pour mieux dire, l'autre que chacun d'eux est en soi-même indissociablement devenu. Par ce dépassement peut seul être évité l'écueil double de l'idéalisme et du réalisme. Nous atteignons ainsi un nouveau plan de réalité où il ne saurait plus être question de corps seul ou de moi seul, ou encore de leurs rapports internes, mais où leur unité tendue, prise désormais en elle-même, suscite de nouveaux problèmes et exige de nouveaux dépassements. Qu'est-ce à dire sinon que notre démarche nous fait parvenir au niveau de l'individu ? Ce sont donc les problèmes de l'individu qu'il nous faut nous poser maintenant.

CHAPITRE IV

L'AVÈNEMENT DE L'INDIVIDU

En fonction de ce que nous venons de voir, l'individu apparaît d'emblée comme une réalité complexe. S'il est, c'est parce que le moi et le corps étant étroitement unis l'un à l'autre, il participe nécessairement de leur unité que, de reprise en reprise et comme leur aboutissement, il devient. Sans l'intégration absolue des termes composant son infrastructure, il n'aurait jamais pu être postulé comme leur dépassement puisque précisément il représente la condition de possibilité de ce dépassement. D'autre part, dans sa destination il nous est apparu au contraire comme échappement à cette intégration. C'est parce que l'emboutissement du moi et du corps aurait été total et que l'entité moi-corps se serait révélée être tout entière ou bien moi ou bien corps — ce qui nous aurait amené aux contradictions de l'idéalisme ou du réalisme — que nous nous sommes vu dans l'obligation de postuler le plan de l'individu. Ceci ne signifie pas autre chose, dans chacun de ces deux moments constitutifs de son être, qu'il doit être compris tour à tour en tant que refus du dualisme, ainsi que, à l'opposé, comme mise en question de toute forme de monisme. Le moi et le corps sont-ils distincts, comme deux éléments fermés sur eux-mêmes, comme deux substances, qui ensuite seulement seraient unité, c'est cette unité qui demeure incompréhensible. Le moi et le corps se ramènent-ils au terme de leur intégration à une entité pleine s'identifiant à l'un ou à l'autre d'entre eux, c'est sa destination qui devient inexplicable.

Pourtant, si nous tenons compte non plus seulement de la nécessité de ce double refus, mais de ses conditions de possi-

bilité, tout cesse d'être simple. Il faut bien voir en effet, qu'à chaque fois, l'individu ne peut se soustraire à chacune de ces deux modalités d'être qu'en se situant tout entier dans l'autre. Si dans son fondement, il peut être unité, c'est que sa destination, de quelque façon, le soustrait à ce qui sans cela en tant qu'il serait moi et corps indissociablement, en marquerait l'impossibilité. D'autre part, s'il est possible qu'il indique une rupture au sein de l'unité que constitue le corps et le moi et si celle-ci ne doit pas être totale, c'est que d'une façon ou d'une autre, il est foncièrement un. Autant dire, dans un cas comme dans l'autre, qu'en tant que leur mise en question, il relève — afin que celle-ci soit possible — aussi bien du dualisme que du monisme. Si l'on veut, dans de simples remarques préliminaires, tirées de ce que déjà nous sommes parvenu à fonder en nécessité, l'individu apparaît comme un tout qui pourtant ne peut réellement l'être que comme ne l'étant pas. Réciproquement, il se révèle être tout entier scissiparité et même disjonction, mais comme une profonde unité et pour qu'elle soit. Il y a en lui une dialectique propre constitutive, et c'est cela même qu'il nous faut tenter de tirer au clair dans notre nouvelle explicitation. Si l'homme est unité sans l'être, quelle est en lui la part du dualisme, exactement ? Si celle-ci ne lui est supportable que parce qu'il est unité, quel est le statut de cette unité ? Comment ces deux modalités opposées mais constitutives de son être s'organisent-elles ? Quelles sont en lui leurs conditions de possibilité ? Telle est la question multiple qu'il nous faut percer à jour. En d'autres termes, c'est au sein de l'individu, le jeu en lui du dualisme et du monisme qui, en premier lieu, doit retenir notre attention.

La phénoménologie, comme nous le savons, fournit une réponse catégorique. Elle insiste fondamentalement sur la nécessité de reconnaître l'unité de l'homme, indissociable dans la mesure où elle se trouve être existentiellement fondée. Comme le fait remarquer Théodore Litt, elle s'efforce de

surmonter toute conception disjonctive qu'elle rejette pour la raison évidente qu'elle altère la structure du vécu¹. Souvenons-nous de l'analyse déjà rapportée de Merleau-Ponty, dans *La structure du comportement*. Elle met l'accent sur la contradiction profonde résidant dans toute tentative de séparation tranchée des deux ordres psychique et physique. Loin de ne représenter, comme on le croit communément, que l'action réciproque d'éléments autonomes — le corps et l'âme — leur jonction au contraire, doit se comprendre comme « une alternance ou une substitution de dialectiques »². Sartre, d'autre part, s'interdit de différencier abstraitement et après coup ce qui nous est donné dans une expérience globale immédiate et témoignant d'une indissociable unité. Dans ma recherche, selon lui, si j'éprouve des difficultés apparemment insurmontables à tenter l'union de la conscience et du corps, c'est qu'en réalité tous mes efforts tendent à établir les impossibles relations qui unissent non pas tellement ma conscience à mon corps, mais au contraire ma conscience au corps des autres. « Je n'ai jamais vu ni ne verrai jamais mon cerveau ni mes glandes endocrines, dit-il. Mais simplement de ce que j'ai vu disséquer des cadavres d'hommes, moi qui suis un homme, de ce que j'ai lu des traités de physiologie, je conclus que mon corps est exactement constitué comme tous ceux qu'on m'a montrés sur une table de dissection et dont j'ai contemplé la représentation en couleur dans les livres ». Et il donne l'exemple de la « vision renversée ». « Voici la bougie, le cristallin qui sert de lentille, l'image renversée sur l'écran de la rétine. Mais précisément la rétine entre ici dans un système physique, elle est *écran* et cela seulement ; le cristallin est lentille, tous deux sont homogènes en leur être à la bougie qui complète le système. Nous avons donc déli-

¹ Cf. *Individuum und Gemeinschaft*, p. 51-61.

² Cf. *La structure du comportement*, p. 218.

bérément choisi le point de vue physique, c'est-à-dire le point de vue du dehors, de l'extériorité, pour étudier le problème de la vision ; nous avons considéré un œil mort au milieu du monde visible pour rendre compte de la visibilité du monde. Comment s'étonner ensuite qu'à cet objet, la conscience qui est intériorité absolue, refuse de se laisser lier ? »¹. La réponse est claire ; l'individu, ontologiquement, dans une saisie adéquate de son être, ne peut apparaître que comme étant essentiellement un. Toute affirmation de dualisme dans son être — même si par ailleurs, pour l'autre, son corps et lui-même peuvent être chose — loin de se trouver fondée, n'est que la conséquence d'une saisie inadéquate.

Que penser de cette affirmation d'unité indélébile fondée sur l'expérience concrète immédiate ? Nous dirions volontiers — et malgré son mérite incontestable puisqu'elle montre sans équivoque comment poser le problème — qu'elle n'est pourtant pas vraiment réelle. Bachelard dit des philosophies de l'existence² qu'il n'y a pas en elles de possibilité de connaissance progressive à proprement parler, qu'il ne suffit pas d'harponner la réalité mais qu'encore, il faut s'y ancrer, bref, qu'elles se bornent trop souvent à reconnaître alors qu'il leur faudrait chercher aussi à connaître. C'est bien en un sens ce dont il s'agit ici, dans la mesure où la phénoménologie en tant que saisie globale du vécu, n'est peut-être pas toujours pénétration efficace dans chacune de ses parties. Et comment ne pas en apercevoir les implications ontologiques ? Par ce que nous avons repris de l'explicitation sartrienne, il apparaît déjà qu'il n'est pas satisfait au caractère dialectique de l'individu tel que la nécessité de son avènement l'a fondé puisque son nécessaire dualisme ou pour mieux dire son moment dualiste constitutif ne peut être intégré et est rejeté simplement comme le résultat d'une méthode

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 365-368.

² Cf. *Le rationalisme appliqué*, p. 41 et p. 50-56.

impropre de recherche. Il y a pourtant plus grave encore ; pour cette raison même, le dualisme ne peut pas ne pas réapparaître par le biais, mais non réassumé dans la perspective d'un monisme faisant de l'individu une unité. Ce qui, dans la description est chassé, se retrouve inévitablement mais contradictoirement dans son statut. Dans un curieux retournement, ce qui est décrit n'étant pas réellement fondé, ou pour reprendre les termes mêmes de notre introduction, ce qui s'impose n'étant pas véritablement posé, là où l'unité de l'être humain était postulée, c'est sa disjonction qui — paradoxalement — apparaît. Alphonse de Waelhens indique¹ qu'il y a une « discordance entre la doctrine métaphysique de Sartre et les données décrites par la phénoménologie du même auteur » de telle façon qu'en dernière analyse, il n'y a plus — entre autres — de place pour le corps, dans son système. Et en effet l'on ne comprend pas comment, chez lui, en tant que spécificité propre (et non pas simplement comme en soi) le corps vécu puisse venir s'inscrire dans la causalité physique. Le dualisme par ailleurs nié, pour cette raison précisément, est ainsi affirmé à la fois. Concrètement, il est liquidé, mais parce qu'il ne peut pas être repris réellement et dépassé, il renvoie à une description idéaliste sous-jacente qui, tirant l'homme d'un seul côté, étant en rupture de ban avec sa description concrète, établit au cœur même de celui-ci une insupportable rupture. C'est dire que malgré des descriptions existentielles probantes mais partielles seulement — puisqu'elles ne parviennent pas à embrasser la totalité de l'individu, selon ses deux registres nécessaires — la phénoménologie, le plus souvent, écarte le dualisme au lieu de l'intégrer dialectiquement, et celui-ci réapparaît intégralement, se détachant sur le fondement d'un monisme idéaliste contradictoire parce que non réassumé. Si l'on veut, au lieu

¹ Cf. *Une philosophie de l'ambiguïté*. Préface à *La structure du comportement*, nouvelle édition, Paris 1949, p. VII.

d'y avoir « jeu » du dualisme et du monisme, dans l'homme, comme cela doit être le cas en fonction des conditions de son avènement, il y a simplement — ce qui est insuffisant — juxtaposition de ceux-ci. Quelle en est la raison ?

Nous croyons qu'elle doit être recherchée dans le manque d'amplitude de la description phénoménologique qui — déductivement s'entend, et non pas naturellement, inductivement — ne parvient pas à embrasser toute la sphère de la circonstance concrète que pourtant elle vise, dans la mesure où s'y tenant, pour cette raison précisément, elle ne parvient pas vraiment à la tenir. Chez Sartre, par exemple, si le corps, sur le plan du pour-soi doit être compris comme facticité¹ et défini comme « la forme contingente que prend la nécessité de la contingence »² il semble néanmoins que sa réalité ne soit pas percée complètement à jour. Nous venons de voir, à la suite de Waehlens, qu'il n'y a pas pour lui de place réservée dans le système sartrien. Nous en apercevons la conséquence inévitable. S'il ne saurait être mis en doute, comme le dit Sartre, qu'« une nausée discrète et insurmontable révèle perpétuellement mon corps à ma conscience »³ il apparaît pourtant que mon unité ne réside pas uniquement « dans ce goût fade et sans distance ». Ce que selon lui, mon corps est pour l'autre et ce que le corps d'autrui est pour moi⁴, c'est-à-dire une structure secondaire, « un instrument que je peux utiliser avec d'autres instruments »⁵ nous paraît au contraire devoir être tenu pour une structure première. C'est parce que, aussi bien que « nauséabond », je suis tout entier et dans l'immédiateté même de mon être-pour-moi, « instrumental », que je puis vraiment me comprendre comme unité mondaine et que

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 368-404.

² Cf. Idem, p. 371.

³ Cf. Idem, p. 404.

⁴ Cf. Idem, p. 404-418.

⁵ Cf. Idem, p. 406.

je suis réellement homme. Ce n'est pas secondairement, mais c'est originellement que je dois me trouver être complexe « extérieur » d'organes et de squelette et c'est cela même qui seul me permet — en tant qu'il en est le substrat — de goûter par ailleurs mon corps comme nausée. En d'autres termes, de par ses contradictions, il semble que si le phénoménologue — étant incontestablement concret — rétablit bien le monde comme le sens même de son investigation, ce rétablissement s'opère pourtant trop souvent à partir de l'intériorité immédiate seulement, selon un mouvement unique insuffisant. Si l'on veut, il semble, dans la perspective phénoménologique, que si les relations du moi au corps sont bien décrites, ce qui l'est pourtant moins pertinemment, ce sont celles du corps au moi n'apparaissant jamais qu'en seconde position, sur le fondement de la première. Ou encore : il semble que le phénoménologue rend explicable que l'homme soit dans le monde, mais rende moins parfaitement compte du fait que le monde puisse être dans l'homme. En un sens, de l'individu vers le monde, la description joue ; on comprend concrètement que l'être humain soit une unité. Dans l'autre direction par contre, du monde vers l'individu, la réciprocité n'étant pas rétablie, l'explicitation apparaît comme beaucoup moins convaincante et l'individu, au lieu d'être reconnu comme disjoint selon deux règnes, en son être même, afin que par ailleurs il puisse être unité, est au contraire conservé selon sa totalité interne. C'est alors qu'apparaît le monisme idéaliste — puisque le monde ne parvient pas à s'intégrer — et que l'individu, se brisant vis-à-vis du monde qui en lui ne peut être compris, se trouve paradoxalement être constitué en impossible — parce que total — dualisme. Au lieu d'être en étroite relation, le dualisme et le monisme ne parviennent, inadéquatement, qu'à jouer toujours dans deux sphères différentes, chacun étant mondain, alors qu'il lui faudrait être humain ou au contraire humain, alors que précisément il devrait être mondain. Parce qu'il lui manque une dimension intérieure indis-

pensable de mondanité, l'unité dialectique qui est la nécessité de l'individu selon son avènement ne peut être saisie réellement dans la description phénoménologique et c'est cela même qui ferait de son affirmation d'unité humaine, une irréductible équivoque. C'est la carence de sa relation au monde qui empêcherait qu'il soit réellement rendu compte de la réalité humaine, selon son être. Qu'en est-il dans la perspective de notre démarche propre ?

Sans revenir sur le détail de chacun des éléments de la concrétude réelle que, jusqu'ici, de reprise en reprise, il nous a été possible de dénombrer au fil d'une démarche récupérante, revenons sur ce qui, au chapitre précédent, s'est trouvé être l'élément central de notre description, à savoir le statut du corps. Nous nous souvenons que selon deux perspectives différentes et complémentaires, il a été décrit successivement comme plus-moi-même et comme moins-moi-même. Il est ce qui, d'une part, confère au moi sa consistance, ce qui lui permet de s'accrocher dans son être et ce qui, d'autre part, lui ouvre le monde et les choses comme son point d'ancrage. Nous avons longuement montré ce que cette spécificité double signifiait dans la perspective du moi. Essayons désormais, maintenant que le moi et le corps se sont dépassés dans leur unité, vers l'individu, de comprendre son sens par rapport à ses autres soi-même, c'est-à-dire aux choses et au monde non pas en lui-même, mais dans chacune de ces deux fonctions qu'il revêt selon le jeu de ses relations au moi. Si l'on veut, interrogeons-nous sur ce qui fait que le corps soit, maintenant que nous savons qu'il est, non plus dans la perspective du moi, mais dans celle de l'individu dont précisément, c'est le statut qui présentement nous occupe.

De ce point de vue, ce qui apparaît d'emblée, c'est que le corps ne peut être ce qu'il est que s'il se trouve être corrélativement monde et chose. En effet, en tant que plus-moi-même, il ne peut ontologiquement être compris que comme une chose qui se nie et tend à devenir moi. Il est, comme nous l'avons

montré l'extensif se faisant intensité afin que celle-ci puisse venir s'inscrire au cœur du moi et le consolider, par dessus l'extensivité vaincue. C'est dire, dans ces conditions, qu'il ne peut ontologiquement être compris ni comme chose, ni comme moi. Réfléchissons-y un instant. Dans le premier cas, s'il était chose, par sa présence, loin d'atténuer la rupture, il l'accentuerait au contraire puisqu'il installerait un supplément d'extensivité « brute » au cœur même du moi sans pourtant lui fournir le moyen, ni de sa jonction, ni de son dépassement. Dans le deuxième cas, s'il devait être compris comme moi, se définissant lui-même comme le glissement que sa destination est précisément de retenir, il serait également, non seulement maintien, mais encore renforcement de l'impossibilité ontologique de tout circuit d'ipséité. En tant que corps, maintenant que nous avons longuement montré qu'il doit nécessairement être, selon sa première modalité, il lui faut donc nécessairement se référer dans son être, comme sa constitution profonde, à autre chose qu'à chacun de ces deux éléments, si précisément, une fois encore, ils doivent pouvoir être. Comment ne pas voir dès lors que dans cette mesure même, il ne peut être compris que comme monde ? ce qui précisément est, comme nous le savons, le lieu des relations moi-chose. C'est en tant seulement qu'il est tout entier mondanité que le corps peut être selon sa première modalité et remplir le premier de ses rôles en se constituant comme plus-moi-même. Il n'y a pas d'autre possibilité ontologique puisque parmi les autres éléments dénombrés du concret (et par conséquent seuls réels comme étant récupérés) il ne peut, dans cette destination qui est la sienne, s'identifier à aucun d'eux.

En tant que moins-moi-même, d'autre part, et selon sa deuxième modalité, nous pouvons dire du corps qu'il est un moi qui se nie et tend à devenir monde. Nous savons qu'il est en effet ce par quoi le moi solidement constitué et rejoint dans son être, s'intègre dans le monde. Nous l'avons décrit

plus haut au contraire de sa première modalité, comme intensité se faisant extensive afin que le moi intensif puisse être en relation avec ses autres et extérieurs soi-même. Il y avait comme une nécessité centrifuge d'un mouvement compris jusque là selon une orientation uniquement centripète. En tant que tel pourtant, il ne peut être ni monde ni moi. Il est ce qui replace nécessairement le moi au sein de la mondanité. En aucune façon il ne peut s'identifier à celle-ci puisqu'alors, le cas échéant, non seulement il disparaîtrait comme son pivot et — comme nous le savons — dans sa disparition, il entraînerait celui-ci à sa suite, mais en fonction de ce que nous venons de dire et, pour que tel puisse être le cas, en tant que moins-moi-même, il faudrait qu'il soit compris simultanément comme plus-moi-même, ce qui évidemment est contradictoire. En outre et pour une raison semblable, le corps selon sa deuxième modalité ne peut être moi, puisque celui-ci, ce qui est ontologiquement inacceptable, en tant que soi, devrait corrélativement et sans distance être moins-moi-même. Il faut donc nécessairement et selon les implications de son être, que le corps soit nécessairement chose. Une fois qu'a été reconnue sa nécessité, c'est là ce qui seul peut faire qu'il soit réalité. C'est là sa seule possibilité selon sa destination et ses autres soi-même. C'est d'ailleurs cela précisément que nous postulions au chapitre précédent en mettant en relief son caractère, à la limite menaçant. Ainsi, décrire le corps comme refuge-menaçant, ce n'est au fond pas autre chose, une fois que sa nécessité a été reconnue, que de mettre en relief sa spécificité mondaine et chosiste. Le corps ne saurait se confondre ni avec le monde ni avec les choses, mais sans le concours résolu de ceux-ci, dans son être même, il ne serait pas.

Et pourtant — c'est même cela qui nous a fait amener la nécessité du corps — nous savons qu'il ne peut être à chaque fois, ni monde ni chose. La chose d'une part, ne peut pas fournir au moi sa consistance, car alors, au lieu d'être stabilisé comme le réclame son être, ou pour mieux dire son devoir-

être, il serait tout simplement chosifié. Le monde d'autre part, ne peut à aucun prix se présenter comme l'agent de cette constitution, puisque devant être constitué, on voit mal comment il pourrait tout à coup s'ériger en puissance constituante. En fonction de ce qui, pas à pas, vient d'être posé, il y a donc non seulement contradiction, mais encore impossibilité. Si le corps doit être successivement (ou simultanément) chose ou monde, non seulement le moi court inévitablement à sa perte, mais son surgissement même paraît problématique. Et pourtant, en fonction du corps aussi bien que selon le moi, par la reprise simplement de ce qui fait leur condition de possibilité à un niveau moins poussé d'intégration, dans cette nouvelle sphère, il faut qu'il en soit ainsi. Cette nécessité se révèle-t-elle impossible, c'est toute son infrastructure qui du même coup est mise sérieusement en question. Comment en sortir ?

Il n'y a qu'un seul moyen et nous rejoignons ici ce que la nécessité de la totalité moi-corps postulait à la fin du chapitre précédent, c'est-à-dire la reconnaissance de l'unité de l'individu. Ci ce que nous venons de fonder ontologiquement doit pouvoir être — comme cela doit nécessairement être le cas pour que le corps lui-même, le moi, le monde et les choses soient — il faut qu'à la fois le corps soit monde et chose en tant que son fondement ; cela n'est ontologiquement possible qu'au sein d'un élément du réel qui, tout en n'étant rien de plus que son infrastructure, en est pourtant différent par son interne densité, corrélative de son dépassement. Si en effet, l'individu n'est plus seulement corps et moi ou si son unité n'est plus seulement postulée par certaines modalités d'un quelconque de ses aspects (celui qu'il revêt dans la maladie ou la mort par exemple), mais s'il est vraiment, en tant qu'entité indissociable, alors l'antinomie peut être levée. Alors nous sommes en mesure de comprendre que le corps puisse être monde et chose, car étant indissociablement moi, en tant que corps, il échappe nécessairement au monde et aux

choses. Ceux-ci peuvent être présents au cœur de lui-même, non plus seulement en tant que menace, mais comme puissance constituante, par le truchement du corps qu'ils ne sont pas, en le parachevant. En tant que condition de possibilité du monde et des choses, le moi fait que le corps qu'il est devenu puisse s'accommoder de ce qui pourtant lui paraissait devoir le mettre dangereusement en question. Inversément, le corps étant chose et monde, on comprend que le moi ne se perde pas totalement en eux, puisque précisément, en tant que tel, il est corps et se retrouve à travers eux, pour ainsi dire à l'autre bout de lui-même. A chaque fois, ou bien c'est le moi qui sauve le corps du monde et des choses, ou bien au contraire, c'est le corps qui rend possible pour le moi cette confrontation, ou pour mieux dire, cette intégration, étant là en tant que tel, précisément pour le protéger dans son être. Ainsi s'explique non seulement que l'individu puisse être *un*, comme nous en avons posé les bases dans les chapitres précédents par une analyse de la structure du moi et du corps, mais qu'il doive être une unité indissociable, si précisément ces éléments, comme son infrastructure, doivent avoir un sens. C'est dire que par le truchement de ma nécessaire dimension mondaine et objective, en tant que nécessairement je suis chose et en tant que nécessairement je suis monde, c'est mon unité qui — sans équivoque — est désormais posée. Dépasant le monisme de mes conditions extérieures de possibilité, c'est l'impossible dualisme de mon intériorité qui se trouve subsumé.

Ainsi sommes-nous en mesure de donner une réponse à la question que nous posions au début du présent chapitre, à propos du jeu nécessaire dans l'homme, du monisme et du dualisme. Si l'être humain peut être, selon sa nécessité interne, comme moi et comme corps, à la fois un et disjoint, c'est que fondamentalement il est *dualité*. En tant que soi, il est unité et il ne peut en être autrement, mais dans la mesure où il ne peut l'être que par les choses et le monde, ou pour

mieux dire, qu'en tant que par le corps il est chose et monde, il faut nécessairement qu'il soit dualisme. C'est son appartenance à deux règnes qui, non seulement souffre qu'il soit un, mais le commande pour que précisément il puisse leur appartenir. Inversément, c'est son unité qui fait que les deux règnes auxquels il appartient ne viennent pas cependant le disjoindre et le rendre impossible tout en le constituant pourtant en dualisme. Si l'on veut, dans l'homme et en fonction de son être le dualisme et le monisme s'appellent dans une relation d'étroite dialectique comme les deux aspects d'une même réalité, et tel ne peut être le cas que si l'être humain est reconnu devoir se comprendre comme « homo duplex » pour reprendre ici une expression de Georges Bastide¹, c'est-à-dire s'il est reconnu devoir participer dans son être même, des choses et du monde dans lesquels non seulement il se trouve être, mais qui désormais doivent être compris comme résidant en lui. Théodore Litt fait remarquer que si la mise en mouvement de mon corps — par exemple — s'effectue existentiellement selon une décision intérieure volontaire, cela n'exclut pourtant en aucune façon l'intervention directe de chaînes causales, mais indique au contraire la collaboration de la force d'attraction et de la volonté libre, de la causalité universelle et de l'expérience vécue, l'un n'étant possible qu'à travers l'autre². C'est cela qu'indique notre analyse des conditions de possibilité de l'individu et c'est donc bien dans ce sens là, comme nous l'indiquions un peu plus haut que la phénoménologie doit être reprise et dépassée.

Ceci nous met immédiatement en mesure de pousser plus avant notre élucidation de l'individu. Le fait qu'en tant que je suis homme, le monde et les choses doivent nécessairement pénétrer jusque dans mon être même, implique qu'ils me dépassent en un certain sens et m'enrobent dans la trame

¹ Cf. *Mirages et Certitudes de la Civilisation*, p. 201-207.

² Cf. *Individuum und Gemeinschaft*, 3^{me} édition, p. 203 ss.

plus dense — parce que plus proche — de leur être. Pour la première fois, dans le cours de notre explicitation, il y a intégration immédiate et de plain-pied de l'extensif et de l'intensif. C'est dire qu'une nouvelle modalité de nos relations doit être percée à jour. Si une image peut nous servir à ce point, lorsque deux pierres viennent simultanément et à une certaine distance, crever la surface d'une eau calme, il se produit des cercles concentriques. Ceux-ci vont s'agrandissant et finissent par se joindre et s'interpénétrer. Alors, ils sont vraiment en contact. Mais pourtant, quelque chose les unissait déjà qu'ils n'étaient pas (l'eau, les pierres...) et qui pourtant rendait à distance possible leur relation de proximité. C'est exactement ce qui se passe dans notre développement. C'est dire que la trame du réel se resserre d'autant autour du concret. Comment rendre compte des conditions spécifiques de cette nouvelle nécessité ?

Il y a une explicitation à écarter d'emblée, à savoir celle que donne la conception réaliste. Comme il s'agit de rendre compte des modalités d'une intégration plus étroite, elle pourrait sembler devoir s'imposer ; pourtant il n'en est rien. Ce que nous voulons dire — et ce que montre le cours même de notre démarche — ce n'est pas que l'individu étant monde ou chose, il se trouve désormais dépossédé de lui-même et « remplacé » mais ce qui n'est pas du tout semblable, que ceux-ci participent intimément de son être, comme celui-ci est partie intégrante du leur. Il ne s'agit à aucun moment d'un rapplatissement positiviste, mais d'une attention vive à la plus grande complexité de relations plus fines. C'est d'ailleurs ce que nous avons en vue, en prenant bien soin de toujours montrer que cette intégration, non seulement était monde et chose, mais qu'elle se trouvait corrélativement et toujours « dans » le monde et les objets ainsi que « dans » l'individu, ce qui, à chaque fois, indiquait l'espace d'une certaine distance. Mais voyons plutôt. Allons immédiatement à l'état de plus affirmé de la conception réaliste et supposons

que l'homme, désormais étroitement investi dans les choses et la mondanité, soit objet uniquement. Outre que nous savons cette possibilité exclue par l'infrastructure même de l'individu tel que jusqu'ici nous l'avons amené, que peut-il en être néanmoins — si tel est le cas — au niveau de son avènement ? En fonction de lui-même, tout d'abord, il saute aux yeux que nous sommes en pleine contradiction. L'homme se soustrait radicalement à ce nouveau statut qui devrait être le sien. Comme le moi et le corps que nécessairement il est, il échappe, en effet, nécessairement aux choses. Il est ; ou bien il est objet et il se trouve être impossible. Mais il y a plus. Si l'individu se résume à n'être que chose, c'est le monde lui-même auquel celle-ci est indissociablement liée qui ne peut plus être compris dans son rapport à l'homme. Nous le savons, c'est par le corps que le monde vient aux choses. Comment veut-on, si l'individu étant chose, le corps qu'il est se trouvant nié, que celles-ci puissent se situer dans leur monde, comme sa constance ? Et la réciproque est vraie. L'homme est-il ramené tout entier au monde, d'une part, c'est lui qui devient impossible. Comme le montre Merleau-Ponty à propos de la psychologie de la forme¹ l'on ne dépasse pas l'ordre mécaniste contradictoire, simplement par l'établissement de relations plus subtiles. S'il ne doit pas être compris uniquement comme extensivité organisée selon une plus grande complexité, encore faut-il que soit opéré un renversement radical des perspectives. D'autre part, ce sont les choses et par conséquent le monde lui-même, dans la mesure où celles-ci représentent sa nécessaire constance, qui deviennent impossibles. Dans la mesure en effet, où le moi disparaît — puisque par l'individu, il est monde — les choses dont l'être le plus authentique est indissociable d'une nécessaire assumption parachevante, deviennent absolument inexplicables. Ainsi l'individu, s'il est compris comme chose ou comme monde, non seulement

¹ Cf. *La structure du comportement*, p. 139-147.

devient strictement impensable, mais ce sont les choses et le monde qui, de leur côté sont incapables d'être. Ce qui se vérifiait tour à tour pour chacun de ces deux termes dans la perspective du moi et dans celle du corps, se trouve être vrai également au niveau de l'individu, mais globalement, dans une seule et unique description. De quelque côté que l'on regarde et malgré ce que l'on aurait pu à première vue penser, le réalisme est ici encore, et malgré une intégration plus poussée, parfaitement inadéquat. Il faut donc que mon rapport aux choses et au monde en tant que je suis homme, soit d'un ordre différent, écartant sans équivoque tout embouissement total. Quel est cet ordre ?

Revenons à l'individu. Ce qu'il faut bien voir tout d'abord, maintenant que l'être humain est parvenu à s'affirmer comme entité dialectiquement indissociable, c'est la nouvelle modalité de ses relations à ses composantes intérieures, c'est-à-dire à son corps et à son moi. Nous savons que dans la sphère du moi et par rapport à lui, le corps doit être compris à la fois comme plus-moi-même et comme moins-moi-même selon ses deux perspectives constitutives, phénoménale et objective. Au niveau de l'individu, tel ne saurait plus être exactement le cas. En fonction du dépassement désormais affirmé de tout dualisme, en effet, — dont nous avons à la fois montré la nécessité et indiqué les conditions de possibilité — le corps ne peut être désormais compris que comme moi-même. Indépendamment de ses modalités diverses et bien qu'elles soient constitutives de mon être — ou pour mieux dire, parce que précisément elles le sont — dans ma relation à mon corps en tant qu'individu, je suis nécessairement déjà un corps aussi bien qu'un moi. C'est donc toujours le corps que je suis qui se trouve lié au corps que j'ai en moi et non plus seulement moi en tant que je dois être corps comme ma propre nécessité. Comment ne pas voir dès lors que ce qui, tout de même, était relation médiate (puisque le moi ne pouvait ontologiquement être corps ni le corps être moi) se

trouve désormais être immédiat ? Il y a dans le simple fait que je sois individu, une intimité de mon corps incompréhensible dans la mesure où seulement je me trouvais être moi.

A l'opposé pourtant, et en ce qui concerne le moi, c'est le rapport inverse qui joue. Dans la mesure exacte où ontologiquement, comme être humain, je deviens immédiatement corps, le moi que nécessairement je suis, se distance d'autant. Ma relation à lui ne saurait continuer à être immédiate, en tant que présence à soi ou identité — comme tel est le cas lorsque je suis moi et malgré que je sois corps, puisque je ne le suis que pour être moi. Elle se trouve médiatisée par la corporéité que je suis nécessairement et immédiatement devenu, comme l'aboutissement en moi de la nécessité de chacun d'eux. Merleau-Ponty constate¹ que, « quand je touche ma main droite avec ma main gauche, l'objet main droite a cette singulière propriété de sentir, lui aussi ». « Quand je presse mes deux mains l'une contre l'autre, il ne s'agit donc pas de deux sensations que j'éprouverais ensemble, comme on perçoit deux objets juxtaposés, mais d'une organisation ambiguë où les deux mains peuvent alterner dans la fonction de „touchante” et de „touchée” ». « Dans le passage d'une fonction à l'autre, je puis reconnaître la main touchée comme la même qui tout à l'heure sera touchante, — dans ce paquet d'os et de muscles qu'est ma main droite pour ma main gauche, je devine un instant l'enveloppe ou l'incarnation de cette autre main droite, agile et vivante, que je lance vers les objets pour les explorer. Le corps se surprend lui-même de l'extérieur en train d'exercer une fonction de connaissance, il essaye de se toucher touchant, il ébauche « une sorte de réflexion » et cela suffirait pour le distinguer des objets dont je peux bien dire qu'ils touchent mon corps, mais seulement quand il est inerte et donc sans jamais qu'ils

¹ Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 109.

le surprennent dans sa fonction exploratrice ». Seule l'immédiateté du corps et la médiateté du moi, dans l'individu peut permettre un tel rapport, puisque — comme cela était déjà le cas pour le moi — c'est dans la mesure où je suis réellement un (c'est cela même qui, à travers l'identité nécessita la présence du corps) que peuvent seuls s'opérer des décollements qui, dans toute autre circonstance, seraient d'inévitables déchirements. Si mes mains sont tour à tour touchantes et touchées, c'est qu'elles peuvent être moi et à distance de moi, par la proximité de mon corps, comme l'étant et ne l'étant pas. Il y a là une dialectique indiquant à la fois une étroite immédiateté et réclamant l'espace indispensable d'une médiation. Ainsi, le corps en tant que je suis individu ne saurait se constituer qu'en intime moi-même, mais dans cette exacte mesure, c'est moi qui nécessairement me vois m'éloigner d'autant de moi-même, et cela selon l'équilibre instable d'une relation dialectique. Telles sont mes relations à mon corps et à moi-même, du point de vue de leur intégration maintenant que, étant parvenu à me constituer en réalité humaine, je ne me limite plus à les être seulement, mais pour cette raison précisément, je viens les coiffer de mon existence. Quelles conséquences peuvent-elles en être tirées en ce qui concerne notre préoccupation présente ?

Ce qui doit être remarqué, c'est que nous parvenons ainsi à la reconnaissance — à partir de l'individu et, comme nous l'avons postulé, dans la perspective du monde et des choses — d'une plus grande intégration de l'individu dans le monde et dans les choses. Forcément. Puisque je suis immédiatement corps et puisque, par le fait, je me vois médiatisé dans mon être même, en tant que je suis moi, dans la mesure où je suis individu, c'est au fond à une victoire de l'extensif que je dois conclure. Dans la mesure où je suis homme, c'est un rapprochement avec le monde et les choses que j'effectue nécessairement et cela, non pas en tant que monde ou en tant que chose — et risquant, m'avançant trop, de me voir

engloutir — mais en me différenciant résolument d'eux, comme individu.

Néanmoins, si je m'interroge sur les conditions de cette intégration, celle-ci apparaît comme essentiellement précaire. C'est seulement parce que je suis devenu mon corps de plus près, que je me rapproche d'autant des choses et du monde. Pourtant, outre que mon corps ne soit pas seulement objectif, mais — comme nous le savons — également phénoménal et leur échappe ainsi déjà de quelque façon, cette assimilation s'accompagne pourtant d'une médiatisation : c'est en effet parce que je suis immédiatement mon corps que je deviens médiatement moi. C'est dire que cette deuxième modalité qui la parachève n'en extirpe pas moins de mon intégration son caractère absolu. C'est en définitive aussi, et peut-être principalement par le moi — puisque précisément il se retire pour ne plus m'être que médiate — que je m'intègre, au delà de ma corporéité et de ce qu'indiquait de l'extérieur mon individuité, par mes nouveaux rapports à moi-même. Le moi est incontestablement aussi pour quelque chose dans mon intégration mondaine et chosiste. Cette simple constatation suffit à mettre l'accent sur le caractère peu ferme de mon investissement par ailleurs plus affirmé dans l'extensif. Si l'on veut, il existe bel et bien (il ne s'agit pas de le contester) ; mais par la récupération complète de ses conditions de possibilité, il apparaît que son accentuation doit nécessairement aller de pair avec sa précarité, étant donné que c'est dans l'intensif — par le recul momentané du moi — qu'en fin de compte il faut en chercher la condition dernière de possibilité. L'individu est profondément ancré dans l'extensif, mais la profondeur même de son ancrage — de par ses raisons constitutives — le rend éminemment fragile. Voilà ce qu'il nous est possible de formuler maintenant, par la reprise de l'intérieure infrastructure de notre démarche et ce qui nous permet d'y voir plus clair dans la spécificité des relations de l'homme aux choses et au monde dont — plus haut —

en fonction même des conditions de possibilité de l'individu un, nous avons reconnu la nécessité.

Mais ce n'est pas tout. Si, par ce que nous venons de montrer, l'individu paraît devoir être à la fois davantage et moins solidement intégré à l'extensif, sa désintégration également ne semble pas autant assurée qu'à un niveau moins poussé d'investissement. Si l'on veut, dans la mesure exacte où le paradoxe de mon investissement plus poussé dans le monde et les choses, en tant que je suis individu, c'est d'être précaire, celui de ma désintégration est également de ne pas être très affirmée. Regardons-y d'un peu près. Si mon moi m'éloigne nécessairement de l'extensif, il faut bien voir que ce n'est pourtant pas seulement en lui-même que réside cette puissance désintégrante, mais au contraire, qu'elle est présente dans son opposé avec qui nous savons désormais qu'il ne fait qu'un, à savoir le corps. Comment pourrait-il en être autrement puisque c'est dans la mesure où celui-ci est devenu ce que je suis que mon moi s'est trouvé être éloigné de moi-même ? Il en résulte que l'intensité qui me sauve de l'intégration dans l'extensif n'est elle-même capable d'opérer son action que dans la mesure où, médiatisée, c'est à ce qui, par tout un côté de son être, est résolument extensif, qu'elle le doit. A une intégration dans l'extensif marquée du sceau de la précarité correspond nécessairement — eu égard à sa condition de possibilité — une désintégration non moins précaire par l'intensif. Il y a interférence. Si la clef de mon rapport intégrant au monde et aux choses réside dans l'intériorité de mon moi, celle de ma relation désintégrante à ces mêmes deux éléments se trouve en possession de mon corps. C'est de là que naît le « pourrissement » de liaisons qui s'effritent, mais qui pourtant, en fonction de moi-même, sont les seules possibles. L'on en aperçoit immédiatement les conséquences.

Cette double précarité, comme condition de possibilité de ses relations aux choses et au monde n'indique pas autre

chose que si l'être humain, non seulement se trouve être dans le monde et parmi les choses, mais si ceux-ci sont profondément ancrés en lui, en tant que partie intégrante de lui-même, il doit se comprendre comme *nécessité contingente*. C'est là sa dualité. Expliquons-nous. Merleau-Ponty dit quelque part ¹ « *Tout est nécessité dans l'homme* et par exemple, ce n'est pas une simple coïncidence que l'être raisonnable est aussi celui qui se tient debout ou possède un pouce opposable aux autres doigts, la même manière d'exister se manifeste ici et là. *Tout est contingence dans l'homme* en ce sens que cette manière humaine d'exister n'est pas garantie à quelque enfant humain par quelque essence qu'il aurait reçue à sa naissance et qu'elle doit constamment se refaire en lui à travers les hasards du corps objectif ». C'est bien de cela qu'il s'agit dans ce que notre démarche, dans sa nécessité propre, nous oblige à reconnaître maintenant. Ce que nous voulons dire, ce n'est pas simplement que l'homme serait une nécessité qui serait contingente en ce sens qu'au regard du monde et des choses, il se trouve être, mais pourrait tout aussi bien ne pas être sans que par son absence ceux-ci soient le moins du monde atteints dans leur être. L'homme n'est pas simplement étranger, en ce sens que les choses et le monde qui ne peuvent être que par sa collaboration ne lui sont pas étrangères. Une telle affirmation serait la réapparition de l'esprit réaliste et par le fait, de la contradiction. Notre explication se rapprocherait plutôt de ce que Sartre dit de la facticité en la décrivant comme « la forme contingente que prend la nécessité de la contingence ». Ce que nous voulons dire, c'est qu'il y a une nécessaire contingence dont se double ma propre nécessité. Comme individu, par tout un côté de mon être, je suis chose et je suis monde dans l'immédiateté d'une relation qui quoique précaire n'en est pas moins en tant que

¹ Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 195. C'est nous qui soulignons.

relation immédiate extrêmement étroite. C'est la raison pour laquelle je m'inscris résolument dans la chaîne des relations causales, au sein du déterminisme universel et c'est ce qui fait que, en un certain sens, je sois tout entier et dans mon être même nécessité. D'autre part, si je dois être individu, je ne suis pas moins nécessairement moi et me soustrais ainsi, dans la mesure où le moi en est la condition de possibilité, à l'objectivité aussi bien qu'à la mondanité. C'est cela même qui fait que je doive me comprendre comme contingence. Si l'on veut, ce qu'indique notre explicitation de la précarité qui frappe aussi bien l'intégration que la désintégration de l'être humain dans le monde et dans les choses, c'est que par rapport à sa nécessité causale constituante et pour qu'elle soit, il lui faut corrélativement être contingent. Je ne puis qu'être et ne pas être nécessité ; il ne m'est possible que de n'être pas et être pourtant contingence. En d'autres termes, parce que je suis moi, il y a dans mon être des nécessités qui sont contingentes et ne peuvent l'être pourtant que par le truchement de la nécessité, dans la mesure où, étant individu, je suis nécessairement corps. Parce que je suis et parce que le monde et les choses sont, si celles-ci, à travers moi-même, se trouvent être prisonnières du « cercle d'airain du déterminisme »¹ dans la mesure où je leur échappe comme en étant de quelque façon le fondement, cet échappement n'est pourtant possible qu'avec la collaboration de ce à quoi précisément je dois échapper. A partir d'une puissance régissante, étant capable de m'appuyer sur elle et de lui emprunter pour ainsi dire sa propre énergie — parce que par ailleurs en tant que moi, je la « suis » — je parviens à me dégager de sa tutelle pour que je sois, et afin qu'elle puisse être. Sartre contre comment² la notion de déterminisme, en ce

¹ Cf. M. Pradines : *Traité de psychologie générale*, II 2 p. 408-409.

² Cf. *L'être et le néant*, p. 508-561.

qui concerne l'homme, doit être remplacée par celle, seule ontologiquement possible, de motivation : parce que nous déterminons réciproquement, le monde, les choses et moi, ceux-ci cessent de me dicter mes conduites pour les motiver seulement selon les mobiles de mes actes, que je découpe en eux. C'est de cela qu'il s'agit ici, à condition pourtant que soit mis l'accent sur la réciprocité « active » de nos rapports dialectiques. Mais, si un premier jalon vient d'être ainsi posé, ce n'est pourtant pas tout.

Si ce que nous venons de décrire indique clairement que par tout un côté de mon être, j'échappe pour ainsi dire et sans paradoxe, « nécessairement à la nécessité », c'est-à-dire, au double sens de l'expression, qu'il faut que je lui échappe et que je ne puis lui échapper que par elle, il ne faut pas perdre de vue pourtant les conséquences de ce statut qui est le mien, pour les choses et le monde eux-mêmes. Tenons compte du fait que par la nécessaire infrastructure de mon individualité en tant que je suis un, je me situe dans le monde et parmi les choses comme ils se trouvent être en moi, tenons compte du fait que je *les* suis comme elles *me* sont, dans une absolue réciprocité, alors il apparaît qu'au sein de leur nécessité, par le biais, c'est un commencement de contingence qui nécessairement s'amorce. Nous venons de montrer comment, pour l'homme, sa nécessité doit nécessairement être contingence, ne serait-ce déjà que dans la mesure où l'extensif n'est ontologiquement ce qu'il est que dans la perspective de son indispensable et constant commerce avec l'intensif. Ici nous faisons un pas supplémentaire. Par ce que nous venons de faire remarquer, ce n'est plus seulement l'intensif qui se trouve être l'autre soi-même constituant mais « extérieur » de l'extensif : il apparaît désormais qu'il s'insinue par le truchement de l'individu, jusque dans son intériorité même. Etant individu, parce que, en tant que je suis moi, j'échappe de quelque façon à l'extensif et parce que corrélativement et en fonction de mon statut je m'intègre au contraire

profondément en lui, ce sont désormais le monde et les choses qui, pour ainsi dire du dedans, vont s'échapper à eux-mêmes. Parce que l'être humain, par le truchement des relations qui le lient aux choses et au monde doit être compris comme nécessité contingente, il se trouve que, étant chose et étant monde, c'est le cœur même de ceux-ci qui est ébranlé. Ce qui faisait que je doive avoir recours à l'extensif afin de m'actualiser comme son opposé fait inversement que celui-ci ne peut pas, par là-même, ne pas être atteint au plus profond de son être. La réciprocité des éléments concrets du réel que nous avons dû reconnaître dès nos premières descriptions au niveau de la structure des choses ou à celui du surgissement du moi ou encore à propos de la nécessité du corps se retrouve ici, mais dans la sphère plus large de relations plus serrées. Quelle en est la conséquence ?

Dès notre premier chapitre, nous avons montré que le monde ne pouvait réellement être que si les choses étaient sa constance. Par la suite, nous avons, de distance en distance, précisé ce rapport en indiquant que le monde était la dimension fluide des choses ou que le corps était ce par quoi le monde vient aux choses. Désormais et par le truchement de l'individu, il nous est possible de le rendre parfaitement compréhensible. Ce que nous sommes en effet amené à montrer c'est que, puisque l'individu comme contingence échappe à la nécessité et par le fait, provoque un « trouble » dans la plénitude sans fissure du nécessaire, il est possible aux choses de se dégager d'elles-mêmes et de tourner au monde. Comment cela se peut-il faire ? La description du statut de la chose nous a montré qu'il lui fallait être parachevée si elle devait pouvoir exister. Le rocher n'est pas simplement en soi ; c'est dans la mesure où je lui attribue sa signification au sein de la constellation de son être, parmi ses innombrables possibles qui demandent à être assumés, que par mon choix, et dans la proximité de la réponse qui lui est donnée, il est réellement. Il y a quelque chose de semblable ici dans

la relation de l'individu au monde. L'on peut dire également que c'est parce qu'il y a une dualité — comme celle de la nécessité et de la contingence — que l'individu et le monde sont chacun l'autre sur le mode du n'être pas et que c'est cela qui réellement les rend possibles. Seulement, ce qu'il faut bien voir, c'est le caractère radicalement nouveau — au sein des rapports de l'extensif et de l'intensif — de leurs relations constituantes. Nous savons que la relation du moi aux choses et au monde n'est nullement parallèle à celle qui lie l'individu aux mêmes deux éléments de la concrétude. Cela implique que si le moi signifie les choses et les parachève, tel ne peut être le cas de l'individu vis-à-vis du monde. Alors que comme moi, en tant qu'autre soi-même distant de l'extensif, je suis d'une certaine façon sa nécessité comme le constituant, je ne puis être en tant qu'individu, que comme le mettant en question. Ce que je suis, nous le savons, c'est son « trouble » comme surgissement de la contingence dans le nécessaire. C'est dire qu'il faut, pour que je puisse intervenir et que la nécessité soit, que le monde des choses soit pleinement constitué et que par conséquent celles-ci soient préalablement signifiées. Sans ce préalable, mon intervention perd jusqu'à son sens puisque le lieu de son déploiement n'est pas constitué. Ce que je puis faire par conséquent — et c'est ainsi seulement qu'il est ontologiquement possible que je promeuve le monde — c'est d'exercer une action corrosive au cœur de l'objectité. Il faut qu'il y ait deux temps. L'un signifiant, et c'est le rôle du moi que de l'accomplir. L'autre assouplissant, et c'est à l'individu seul de l'effectuer sur le fondement de ce que le moi, pour sa part, a accompli. Tel ne serait-il pas le cas, ou bien l'individu serait le moi et il y aurait contradiction ou bien les objets ne seraient pas déjà constitués et il serait impossible que l'individu remplisse son rôle. Dans les deux cas, le monde subsisterait inexpliqué en tant seulement que réceptacle non récupéré de la concrétude. Le déterminisme ne peut être que par moi en tant que

précisément je suis moi, mais comme pour pouvoir l'être il faut que je sois corps, il se trouve qu'il m'enserme nécessairement de quelque façon. En outre, comme ce corps que je suis tout en étant moi ne peut être qu'individu il faut, pour que le déterminisme soit, que je me dégage de son étreinte — précisément parce que je n'ai pas cessé d'être moi. Ce qui ne peut se faire — en fonction même de l'étroitesse de nos liens — que si je le dégage aussi jusqu'à un certain point de lui-même. C'est ainsi que dans l'extensif, au sein de sa matité peut naître le monde.

Nous sommes en mesure maintenant de préciser la nature de la relation voulue par sa dualité qui lie l'individu au monde et aux choses. De ce que nous venons de dire, il ressort que si le monde peut être en tant que la dimension fluide des choses, c'est que l'individu *l'organise*. Si l'on veut, faire que le monde soit, c'est simplement organiser les choses en un certain ordre souple. Si je suis réellement homme, en fonction même des modalités de mon intégration dans l'extensif, elle-même nécessitée par les conditions de mon avènement, c'est que je parviens à tirer les choses hors d'elles-mêmes après qu'elles aient été constituées ; et c'est précisément cela qui fait surgir le monde. Souvenons-nous de l'exemple de l'ouvrier. Tout son effort ne consiste-t-il pas précisément à métamorphoser en situation maléable — donc en monde — ce qu'il trouve durci en état de fait et dans quoi comme être humain précisément, il ne peut que difficilement subsister ? Alors que le moi tend à s'emparer de l'informe — ou du moins, du non encore pleinement façonné — pour à chaque fois le former en chose, l'individu au contraire ne peut — selon ce que nécessite son statut — que s'emparer de ce qui est formé, non pas pour le déformer, mais le reformant, le transformer. Et cela dans la proximité d'une absolue réciprocité puisque, par ailleurs, il ne saurait y avoir de monde sans choses ni d'individu sans moi. Si l'on veut, alors que c'est le rôle du moi d'assumer les choses, celui de l'individu ne

peut être , selon son système de relations à l'extensif et ce qu'il implique de tenants et d'aboutissants, que de les réassumer, ce qui précisément revient à les mondaniser. Si c'est par leur constance, en fonction du moi, que les choses étayent le monde et si c'est par le corps que le monde vient aux choses, c'est par l'être humain en tant qu'il les organise que les choses viennent au monde. Qu'est-ce au juste que cette organisation ?

Sartre montre¹ comment n'agissent vraiment que des hommes qui selon un choix, s'efforcent de changer un certain ordre en un autre. Le passant, par exemple, qui laisse tomber sa cigarette par mégarde et provoque ainsi une explosion, n'agit pas. Il se borne à faire succéder à un agencement pour lui indifférent des objets, un autre agencement en somme non moins quelconque, par simple accident. Le saboteur au contraire, qui fait sauter une poudrière agit réellement. L'explosion provoquée par lui revêt une signification intentionnelle précise ; elle est soigneusement orientée. Elle s'organise dans la perspective d'un monde à la réalisation duquel elle est sensée collaborer, se saisissant de lui comme d'un objet et s'efforçant de le promouvoir jusqu'à un degré plus poussé de mondanité. L'homme, c'est ce saboteur. En fonction de ce que nous avons explicité jusqu'ici, il apparaît devoir être compris comme la composante explosive de l'être et la modalité de son rapport au monde et aux choses, traduite en clair, ne peut être que *l'action*. C'est seulement parce qu'il agit qu'il lui est ontologiquement possible de venir s'inscrire dans son univers en tant que nécessité contingente. La juxtaposition, ou mieux l'intégration dialectique de ces deux termes implique que pour pouvoir être, il faut que l'homme agisse. C'est dans la mesure où l'individu, eu égard à sa situation de double précarité est en rupture de ban avec la nécessité, qu'il doit se comprendre par tout un côté de

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 508 ss.

son être, comme contingence. Cela ne signifie-t-il pas précisément que dans son être même et pour qu'il puisse occuper une place dans le monde et parmi les choses, il lui faut, assumant sa nécessité et la « canalisant », ne compter en dernière analyse que sur soi seul, s'il veut pouvoir subsister ? Nous avons montré plus haut comment le moi en tant qu'être désintégré était « l'être qui a à être ce qu'il est » dans un effort de tous les instants, faute de quoi son engluement le menaçait sans cesse. C'était là la description de son existentialité. Combien celle-ci se vérifie-t-elle ici pour l'individu, à la différence près pourtant que les relations des différents termes du réel s'étant resserrées, elle s'est précisée d'autant. Alors que pour le moi, être, c'était dans une reprise de soi, avoir à être, pour l'individu, il ne saurait être question que d'une récupération plus ample dans l'action. Il ne suffit plus que je me retrouve sans cesse au bout de moi-même si, désormais, je veux espérer pouvoir exister ; encore faut-il que je me saisisse de moi, à l'autre bout de mon être, dans les choses et dans le monde afin de ramener les premières vers le second. Il faut que je sois ce que je ne suis pas et que je ne sois pas ce qu'il me faut être. Agir, c'est s'installer au cœur de la nécessité et, dans un effort continu, la promouvoir en contingence. C'est faire que les choses deviennent monde et c'est ce qu'il faut précisément que je fasse.

Seulement, il y a plus encore. Si tel est le cas, si je ne puis envisager de me tenir au monde que par mon action, si elle est nécessitée par mon statut lui-même en tant que je suis individu, il est clair que l'action n'est pas autre chose que ma relation originaire au monde et aux choses. C'est parce que ceux-ci sont avec moi dans le rapport que nous avons décrit qu'il me faut, pour qu'elles soient et que je puisse être, enchâsser mon être dans l'action. Elle indique ma seule appréhension globale possible de la réalité concrète. N'est-ce pas alors qu'il faut la comprendre corrélativement comme *conscience* ? Parce que l'action est ma seule relation

possible au monde et aux choses et parce que cette relation est ma conscience, celle-ci ne peut être que l'action. Agir et avoir conscience, comme en tant qu'individu se trouver dans une certaine relation d'existence avec soi-même ainsi qu'avec le monde et les choses, ce ne peut être qu'une seule et même totalité. Toute conscience qui ne serait pas action et toute action qui ne serait pas conscience serait peut-être ontiquement soutenable, voir même possible dans la sphère du concret. Elle ne serait pourtant pas ontologiquement fondée et présupposerait comme sa condition de possibilité réelle, précisément et selon sa spécificité, toujours son contraire, c'est-à-dire soit l'action, soit la conscience. C'est d'ailleurs ce que, pour sa part, la phénoménologie parvient à montrer, selon un cheminement radicalement différent du nôtre. Merleau-Ponty, dans *La structure du comportement*¹, en donne un exemple probant. « Le terrain de football, dit-il, n'est pas pour le joueur en action, un « objet », c'est-à-dire le terme idéal qui peut donner lieu à une multiplicité indéfinie de vues perspectives et rester équivalent sous ses transformations apparentes. Il est parcouru par des lignes de force (les « lignes de touche », celles qui limitent la « surface de réparation »), — articulé en secteurs (par exemple les « trous » entre les adversaires) qui appellent un certain mode d'action, la déclenchent et la portent comme à l'insu du joueur. Le terrain ne lui est pas donné, mais présent comme le terme immanent de ses intentions pratiques, le joueur fait corps avec lui et sent par exemple la direction du « but » aussi immédiatement que la verticale et l'horizontale de son propre corps. Il ne suffirait pas de dire que la conscience habite ce milieu. Elle n'est rien d'autre à ce moment que la dialectique du milieu et de l'action. Chaque manœuvre entreprise par le joueur modifie l'aspect du terrain et y tend de nouvelles lignes de force où l'action à son tour s'écoule et se réalise en altérant

¹ Cf. p. 183.

à nouveau le champ phénoménal ». En d'autres termes, « la conscience est originairement non pas un je pense que, mais un „ je peux ” »¹; voilà ce que la description éidétique de l'individu dans son rapport constituant à ces autres soi-même, nous oblige à reconnaître. Si agir c'est faire que les choses deviennent monde, la conscience ne peut être précisément que ce par quoi elles sont agencées en mondanité.

Pourtant, dans cette description, tout ne se trouve pas encore récupéré. Nous avons mis l'accent sur la dimension fluide de la chose et nous avons tenté de saisir ce qui, dans le monde, en était la condition de possibilité. Mais, dans ce contexte que nous avons décrit, que devient la chose, ou mieux quel est son rôle ? En tant que pivot de la nécessité, comment répond-elle à la contingence ? quel est son coefficient de résistance et qu'implique-t-il pour l'individu ainsi que pour le monde lui-même ? Il y a ici deux choses, ou pour mieux dire deux conséquences complémentaires d'un même processus. Tout d'abord, comme nous l'avons montré, il est exclu qu'il puisse y avoir une puissance contingente corrosive sans que lui corresponde nécessairement une force intégrante de nécessité. Dans ces conditions, à chaque tentative que je fais de mondaniser les choses, par là-même et en fonction de cette réciprocité, je ne fais pas autre chose, corrélativement, que de les affirmer. Par et dans mon effort de les achever afin qu'elles soient monde — au sens où l'on achève, parce qu'il souffre, un animal blessé — parce que je passe à travers elles en tant qu'elles sont pleinement choses, et leur confère une nécessaire dimension mondaine, je ne puis m'empêcher de les parachever de quelque façon. Il y a ici quelque chose de semblable à ce que nous avons montré à propos du moi qui, dans son effort de connaissance de soi, parce qu'il est simultanément et dans la proximité d'un même tout, sujet et objet, se voit condamné à se manquer sans cesse.

¹ Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 160.

Il ne faudrait donc pas s'imaginer que les objets soient un substrat seulement ou une simple force d'inertie ; ce serait là à nouveau admettre la réapparition du réalisme dont nous connaissons l'impossibilité. Il y aurait « d'abord » des choses et « ensuite » un monde amené par l'individu, alors que, dans le réel, il y a simultanément absolue. Et il est clair que dans cette perspective cloisonnante et non récupérante aucun de ces trois termes ne serait réellement posé ; ils s'imposeraient simplement comme autant d'entités dont les tenants et aboutissants subsisteraient comme autant d'opagues mystères. Il n'est pas étonnant dès lors que le monde et les choses doivent être compris en termes dynamiques. Nous y avons à plusieurs reprises insisté en montrant comment chacun était l'essentiel de l'autre, dans une incessante instabilité ou en insistant sur le caractère fugace insaisissable de la mondanité. Désormais, il nous est possible d'en saisir la raison. C'est la chose qui en soi et dans son parachèvement, en fonction de ce qu'implique celui-ci, est également principe actif de la mondanisation. Et comment cela pourrait-il nous surprendre puisque, comme nous l'avons vu dès le début de notre étude, si les choses sont la constance du monde, au moins celles-ci ne sont-elles pas sans lui. En réalité, ce que nous avons dû dissocier selon ses différents moments réels pour la commodité de l'exposé, dès sa première apparition ne pouvait être concrètement que comme tout. C'est la réalité de ce tout qui désormais est posée et son essentialité se révèle se confondre avec son dynamisme. Si le monde est, c'est que par l'individu, les choses deviennent monde, mais dans la mesure exacte où s'effectue cette assumption, parce que les choses sont, et réapparaissent pour ainsi dire « par derrière », il ne peut être que dynamique.

C'est cela même qui fait — et ici nous rejoignons le deuxième « temps » de la relation que nous venons de décrire — que l'action de l'homme est sans cesse mise en question et doit se comprendre comme continuuel recommencement. Si j'étais seul à promouvoir le monde à partir des choses, l'on pourrait

fort bien imaginer que, étant suffisamment puissant, je parviens une fois pour toutes à les faire basculer dans la mondanité. Or tel n'est nullement le cas précisément parce que les choses elles-mêmes, loin d'être amorphes et de se laisser simplement faire, viennent prêter leur indispensable concours. Si l'on veut, selon les nécessités de mon être, elles sont en moi le dualisme. A la limite, c'est à elles que je dois de triompher et c'est la raison précise pour laquelle mon triomphe est problématique. Sans cesse je risque de me voir tourné par elles et de voir mes arrières déjà organisés, c'est-à-dire la portion de monde que je suis parvenu à arracher, devenir chose, tandis qu'il me faudrait recommencer. Sans cesse je risque, parce que la contingence que je suis n'est possible que par la nécessité qu'elles sont, de me voir embarqué par cette nécessité qui me sous-tend. Par la chose, pourrait-on dire, le monde ne saurait jamais être. Il ne lui est possible que de se projeter dans un avenir et de se regretter dans un passé. Jamais il n'est, mais son être est doublement un « sera » et un « avoir été ». Ma destination est donc de mener à l'être ce qui ne l'est pas tout à fait et il ne peut être question pour moi dans cet effort même, à chacun de mes actes, à chacune de mes appréhensions constituant ma conscience, que d'une réassomption radicale. Sans doute tout n'est-il pas perdu définitivement et ma « patte », au moins comme vestige, subsiste-t-elle. Tout ne s'efface pas de ce que je suis, sans quoi la chose elle-même ne pourrait être, ni le monde qui la serait devenu. Pourtant, l'emprise de la chose est telle que la condition de son être, c'est que sans discontinuer je reprenne la mondanité. Si l'on veut, à cause de l'objet qui participe à son élaboration, le monde n'est jamais définitivement fait ; il est toujours encore à faire — dans la mesure précisément où il se fait — et la seule façon d'arriver à le faire, c'est de sans cesse le refaire. C'est cela même qui a pour conséquence que je ne l'ai jamais vraiment en main. Il y a entre lui et moi une rupture qui en dernière analyse est pourtant insupportable.

table puisque, étant fonction des objets, loin d'indiquer une prise de recul ou une nécessaire distance, elle n'est jamais que l'indication de ma mise en danger comme de ma chosification en tant que quelque chose qui me concerne de très près m'échappe, ce qui précisément est contradictoire puisque, si tel est le cas, comme je ne suis pas le monde, mais comme il est par moi, il devient impossible qu'il soit et c'est ma mise en question elle-même qui cesse d'avoir un sens. Il y a à ce point une contradiction qui surgit puisque, dans l'homme et par le rôle que l'objet joue dans la constitution du monde, c'est dans celui-ci son dualisme qui s'affirme et menace de l'écarteler, et puisque ce dualisme précisément est fonction du monde qui ne peut avoir de sens que par l'affirmation de l'être humain comme monisme. Il y a deux forces qui tirent sur l'homme ; et celle qui tend à le disjoindre est précisément constituée par celle qui au contraire tend à le faire toujours mieux se joindre. C'est donc sur la réduction de cette contradiction, sur la façon dont l'homme doit étayer son indispensable action sur les choses afin que la mondanité soit comme un monde où il puisse trouver une situation calme qu'il nous faut nous interroger maintenant. Pour que l'homme puisse être et que les difficultés mêmes que nous venons de reconnaître puissent avoir un sens en même temps qu'il puisse être envisagé de les faire cesser, c'est à mettre en relief les conditions nécessaires à l'apparition d'un supplément d'individualité qu'il nous faut nous attacher maintenant. C'est ce que nous ferons dans la deuxième partie de cette étude en tentant l'élu-cidation du monde des hommes.

DEUXIEME PARTIE

LE MONDE DES HOMMES

LES RELATIONS A AUTRUI

Dans cette nouvelle orientation de notre démarche impliquée par le mouvement même de notre progression, il nous faut tout d'abord revenir sur la notion qui précisément postule ce dépassement, à savoir celle d'action. Jusqu'ici, en tant qu'elle représentait la modalité nécessaire des relations de l'individu aux choses et au monde, nous l'avons décrite comme l'effort que doit faire l'être humain de promouvoir à travers soi, la nécessité en contingence. Nous avons montré qu'elle était — en fonction même de l'être de l'individu — ce par quoi les choses tournent au monde. Ce que nous sommes parvenu à poser revenait à dire : si l'action doit pouvoir être, ce n'est qu'en tant qu'elle rend possible l'intégration doublement précaire de l'individu dans le monde et dans les choses et pour que tel puisse être le cas, il faut nécessairement qu'elle se constitue dans la sphère rigide du déterminisme, comme puissance efficace d'assouplissement. C'est là sa condition unique de possibilité qui se confond avec la seule chance réelle de l'homme appelée du plus profond de la dialectique constitutive de son être. Ainsi mettions-nous l'accent sur les implications consécutives à la nécessité de son surgissement. Une telle élucidation ne saurait pourtant plus suffire. Ce n'était là qu'un premier aspect partiel de l'investigation qu'il nous faut mener à bien. Maintenant que nous savons que l'acte nécessairement est et que nous avons jeté les bases de ce qu'il peut, une toute autre question est de savoir comment il le peut et jusqu'où. Il faut que la nécessité se change en contingence, que celle-ci pénètre au cœur de celle-là et venant

l'habiter, la fasse pour ainsi dire céder du dedans. Soit, mais comment cela est-il réellement possible ? Il est acquis que c'est l'action qui fait que les choses deviennent monde ; mais jusqu'où cette métamorphose est-elle en mesure d'aller ? Il y a là une série de questions auxquelles il doit être répondu et qui exigent que la structure de l'action soit complètement percée à jour. Si l'on veut, après que les conditions nécessaires au surgissement de l'action humaine aient été décrites et après que ses principales possibilités aient pu être esquissées dans le prolongement de celles-ci, c'est la question des conditions nécessaires à son aboutissement qui se pose à nous et doit pouvoir être tirée au clair. Comment est-il possible que l'action surgie, aboutisse et qu'est-ce que cela peut-il bien impliquer pour la concrétude réelle ?

De ce point de vue, issu lui-même des nécessités corrélatives de la contradiction à laquelle nous aboutissons à la fin du chapitre précédent, dans la mesure où l'acte étant, il n'était pourtant pas suffisamment épaulé dans l'homme pour que celui-ci puisse être dans le monde où pourtant il fallait qu'il soit, ce qui tout d'abord frappe et doit être repris de plus près, c'est le coefficient inévitable d'adversité du monde. L'acte, par son simple surgissement fait surgir un obstacle comme l'être de la chose, et c'est cela précisément qui est *déroutant*. D'autant plus que, comme nous l'avons vu, ce n'est pas que la chose « s'arqueboute », qu'elle soit difficile à accrocher et résiste fortement — elle n'est pas liée à l'acte comme elle l'était au moi, selon une relation linéaire d'opposition — mais parce qu'elle vient étayer celui-ci dans son effort et comme sa réussite. La chose est le dynamisme du monde comme sa partie intégrante, c'est-à-dire que, loin de se constituer comme simple matériau en tant que réceptacle amorphe de la nécessité, elle se trouve au contraire s'identifier à cette dernière et venir partager avec l'action, la charge de sa réassomption. Cette simple nécessité suffit à déposséder l'action d'elle-même en ce sens qu'elle ne saurait plus être seule à vraiment agir,

dans la mesure où, pour une bonne part, c'est par elle qu'elle agit. Nous en avons souligné un premier danger : la chose qui a passé au monde risque sans cesse de revenir à soi ; le monde menace de se refermer comme chose derrière l'individu agissant. Le monde, disions-nous, pour cette raison même, n'est jamais ; il doit se comprendre comme promesse d'avenir ou regret passé. Au niveau de l'individu, il ne peut jamais être que comme un « sera » ou comme un « avoir été », dans un inévitable déséquilibre, ce qui précisément exige de l'homme un perpétuel effort dans une incessante reprise. Désormais, nous en voyons apparaître un second. Il n'est pas suffisant de dire que l'action, de toute part, est guettée par la chose. Il n'y a pas seulement une chose qui risque de se substituer à mon acte et de nier le monde. En un certain sens, un tel dénouement est même radicalement exclu puisque, par la disparition de celui-ci, le monde s'évanouissant définitivement, la chose elle-même se trouverait mise en question. Ce dont il s'agit et qui est beaucoup plus grave, c'est que mon action elle-même menace de se chosifier.

La chose s'insinuant en elle, ou pour mieux dire, l'étant dans une de ses dimensions, nécessairement et jusque dans son efficacité, ne peut pas ne pas risquer de la faire se durcir sans qu'elle se trouve en mesure de l'éviter vraiment, puisque du même coup — et du point de vue de son surgissement — elle renoncerait à soi. Sartre montre comment le passé n'est pas autre chose que le glissement spécifique irrésistible du pour-soi dans l'en-soi¹. Il y a ici quelque chose de semblable. Lorsque j'agis, je m'appuie sur la nécessité afin de la promouvoir en contingence ; je fais, moi qui suis contingent, que le déterminisme, par l'usage que j'en ai, puisse parvenir à se dépasser, afin qu'en lui, je puisse être. C'est précisément cette réassomption que je m'efforce d'effectuer, qui est insuffisante. Puisque en effet — comme nous le savons — je ne

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 150-164.

puis agir que dans la mesure où, quoique tous mes efforts tendent à m'en décoller, je suis intégralement déterminisme, cette nécessité de mon action est précisément aussi sa limitation. Toujours j'habite le cœur du nécessaire et si je me constitue comme sa contingence, du moins est-il ma nécessité. Peut-être a-t-il besoin de moi, mais en tout cas, ce qui est certain, c'est que je ne puis réellement me passer de lui ; c'est dire que mon action ne saurait par conséquent être véritablement action jusqu'au bout d'elle-même. Cherche-t-elle à s'accrocher à ce qui, du dedans la détermine, il vient un moment où, se dépassant, elle ne parvient plus à se reprendre et, se trouvant sans appui, ne peut que retomber. Dans la définition que nous en avons donnée jusqu'ici, comme promotion de la nécessité en contingence, il y a quelque chose qui ne convient pas vraiment. En effet, à y regarder de près, si tel doit pouvoir être le cas, il faut que la nécessité subsiste afin que la contingence soit, ce qui, ou bien rend celle-ci impossible dans la mesure où l'on cherche néanmoins à l'affirmer comme puissance d'autonomie, ou au contraire la fait être illusion dans celle où, effectivement réelle, elle ne peut pourtant être soi qu'en tant que prisonnière du déterminisme. Nous avons indiqué tout à l'heure que j'organisais les choses en monde, que c'était là ma seule possibilité d'exister. En fonction de ce que cela implique, non plus du point de vue des conditions nécessaires à son surgissement, mais dans la perspective de celles qui sont indispensables à son aboutissement, nous découvrons qu'il y avait dans notre description même, une antinomie. Nous avons explicité jusqu'ici une action non complètement autonome qui, par conséquent, ne pouvant s'acheminer seule jusqu'à son point d'aboutissement, n'en était pas encore réellement une, mais l'esquisse seulement. Pour que je puisse organiser le monde — ce que pourtant je dois nécessairement être en mesure d'effectuer s'il faut que je sois — encore faut-il que je parvienne, me soustrayant au déterminisme, à soustraire celui-ci à lui-même. Il faut que

me libérant, je parviens à le libérer, c'est-à-dire le transcendant, que je sois en mesure de l'arracher à son être. Or c'est précisément, en fonction du statut de la contingence qui doit être nécessité comme son autre soi-même, ce qui jusqu'ici se révèle impossible. Comment par conséquent sortir de l'impasse puisqu'il faut d'autre part que l'action nécessairement soit ? Comment concevoir la possibilité d'un tel et indispensable dépassement ?

Georges Bastide montre¹ que les acquisitions humaines qui constituent la civilisation témoignent d'une volonté d'affranchissement. Elles doivent « permettre, dit-il, en premier lieu une indépendance sans cesse accrue de l'homme par rapport aux fatalités naturelles. La nature fait-elle peser sur l'homme la fatalité du nécessaire, comme la nécessité biologique où nous sommes de marcher sur la terre ferme et l'impossibilité anatomique et physiologique de traverser les mers et les airs ? La civilisation s'ingénie à rendre les nécessités contingentes. La nature nous accable-t-elle de la non moins lourde fatalité de la contingence, du hasard, de l'imprévu, comme en sont remplis tous les phénomènes biologiques ? La civilisation s'efforce de faire de ses contingences des nécessités dont elle est maîtresse. C'est cette volonté de nous rendre « maître et possesseur » de la nature qui manifeste son intentionalité spécifiquement humaine dans tous les faits de civilisation ». Quoiqu'au niveau ontique de l'observation de la signification du phénomène de civilisation, cette réciprocité de la contingence et de la nécessité est l'indication de la possibilité même de l'action. Si mon acte doit ontologiquement être en mesure d'aboutir, il est indispensable non seulement — comme nous l'avons montré jusqu'ici — qu'il se constitue comme la réalisation contingente du nécessaire, mais pour que précisément, dans cette première dimension, il puisse être, que par lui le

¹ Cf. *Mirages et Certitudes de la Civilisation*, p. 15-16.

contingent devienne nécessaire. Nous venons d'insister sur la contradiction qu'il y aurait à vouloir forcer le déterminisme au moyen de la contingence alors que celle-ci ne peut être effective que par le truchement de celle-là. Nous comprenons désormais que par la réciprocité des relations, cette impossibilité peut être levée. Si l'acte est à la fois une nécessité qui tend à la contingence et une contingence qui tend à la nécessité, c'est-à-dire si des deux bouts de lui-même, il est à la fois l'un et l'autre de chacun de ses contraires, alors son actualisation est possible réellement. Dans la mesure où il se transporte comme contingence, du point maximum de la nécessité vers son point zéro afin de la dépasser, si corrélativement et dans cet effort même, il se réalise comme la nécessité de la contingence qu'au départ il est au sein du nécessaire, alors on comprend qu'il puisse se dégager du déterminisme et entraîner pourtant celui-ci à sa suite, au lieu de le voir tout à coup disparaître et devoir lui-même retomber. Chacun de ses pas, chacune de ses progressions est une tentative de se soustraire à la nécessité. Pourtant, par là-même et en fonction de sa réciprocité, chacun de ses efforts est aussi l'affirmation de celle-ci puisque pour lui, le contingent devient nécessaire. Au lieu donc que, comme par le passé, l'être humain se voie tout à coup, et près d'aboutir, coupé de ses fondements, et que la chose réapparaisse comme ce qui seul peut lui venir en aide en rétablissant ce déterminisme que l'action s'évertue à éliminer, mais qui pourtant, la rendant seule possible est strictement irréductible sous peine de la voir devenir impossible et doit bien réapparaître quelque part, une nécessité se manifeste, issue de la contingence, ce qui précisément permet la transcendance. Ce sur quoi j'étais mon action cesse d'être un simple déterminisme et se voit remplacé par une nécessité qui était contingence et qui, par conséquent, me fournit un point d'appui stable et rigoureux, mais lui-même en marge de la nécessité universelle, s'étant constitué pour ainsi dire sur ses bas-côtés. Il y a fondamentalement mouvement dialectique.

tique ; c'est parce que je suis contingent au sein de la nécessité que celle-ci peut être contingente de quelque façon et c'est parce que tel est le cas, la nécessité que je suis reprenant la contingence que la nécessité est, que le nécessaire et le contingent, par réassumptions progressives, peuvent se dépasser l'un et l'autre dans une nouvelle réalité. A la limite et si l'action doit réellement être comme aboutissement, non seulement il peut être postulé que le monde ne risque plus de se trouver réabsorbé par les choses dans la mesure où celles-ci en seraient aussi l'avènement, mais que les choses elles-mêmes ne peuvent être que si, s'étant emparé d'elles, l'être humain devenu sa propre nécessité, les distribue autour de lui comme autant de contingences. Autrement dit, comme son aboutissement en tant non seulement que promoteur de la contingence au sein du déterminisme, mais comme réalisateur de la contingence, l'action ne peut pas ne pas postuler le renversement de la trame du nécessaire. Elle ne peut pas ne pas impliquer qu'elle soit passée du côté de l'être humain comme ce de quoi il serait « le maître et possesseur » ; et c'est là globalement et dès sa première apparition la plus modeste, quoique comme son principe régulateur, sa seule possibilité. Comment cela est-il réalisable ? L'homme seul est-il en mesure d'opérer ce nécessaire renversement ?

Concrètement il saute naturellement aux yeux que tel ne saurait être le cas. La civilisation est collective et se situe au bout d'une longue patience. Théodore Litt met continuellement l'accent¹ sur la faiblesse de l'homme. Si l'homme doit se comprendre comme autosuffisance en ce sens qu'il n'est pas comme l'animal, dépossédé de lui-même au profit du cosmos, s'il est bien une entité distincte, au moins ne peut-il l'être que dans le monde, au sein de la société, par ses œuvres et dans son commerce avec les autres hommes de telle sorte qu'il est à lui seul incontestablement sa propre incomplétude. Il

¹ Cf. *Mensch und Welt*.

y a une impossibilité pour l'homme seul de se rejoindre seul comme ce qu'il lui faut être. C'est bien cela qui, ici, est immédiatement constatable. Comment pourrais-je, moi qui suis dans une situation mondaine de double précarité, m'ériger en renverseur des nécessités alors que même le monde que pourtant je tire des choses, je ne parviens pas, non seulement à le conserver autrement que comme réalité métastable, sans cesse remise en question, mais que de cette fragile victoire elle-même, je ne saurais en être le seul et véritable artisan ? Il se trouve que réellement, si je dois être, il faut que je puisse parvenir à asseoir ma situation selon cette double possibilité ; mais concrètement, à moi seul, il semble que cela me soit radicalement impossible. Peut-on en conclure que les hommes soient nécessaires à l'homme selon son être ? qu'il est mais que tel ne peut être le cas que s'il a recours à l'aide indispensable des autres ? que son être n'est concevable que comme être par autrui ? que l'un appelle irrésistiblement l'autre ? En d'autres termes, y a-t-il à mon insuffisance concrètement observable une raison réelle, et le cas échéant, est-il possible qu'elle soit réellement dépassée selon certaines modalités assignables ? C'est encore en revenant sur l'action qu'il nous faut tenter une réponse.

Nous venons de voir que si l'action doit réellement être en tant qu'aboutissement, il ne faut pas seulement la comprendre comme la promotion du nécessaire en contingence, mais corrélativement comme ce qui fait que le contingent puisse devenir nécessaire. Si tel n'était pas le cas, il ne saurait être question que l'acte puisse même surgir comme autre chose que comme illusion, car nous savons que c'est pour lui sa seule possibilité d'échapper à une intolérable chosification. La nécessité même de cette réciprocité implique un dépassement que nous ne pouvons plus ignorer. L'acte au départ a été compris comme ce qui fait que les choses deviennent monde ; c'est lui qui ménage cet assouplissement indispensable au cœur même de la raideur, pour que, permettant l'existence

de l'individu, la chose puisse aussi réellement être. En tant que tel, nous le décrivions comme organisation. Il est clair que dans la mesure où l'action est aussi ce qui transforme la contingence en nécessité, tel n'est plus exactement le cas. Si elle doit être, il ne s'agit plus uniquement pour l'homme d'assouplir ce qui dans l'extensif se révèle être trop rigide, afin qu'il puisse s'y tenir, mais encore de cohérer ce qui, au sein même de celui-ci et de par son action corrosive, se trouve être peu assuré. Selon le tracé d'une actualisation, il s'agit que soit établie une indispensable tension entre des termes opposés, de quoi puisse résulter une véritable élaboration. C'est l'action qui fait que les choses deviennent monde, mais ce qu'il faut bien voir, c'est que tel ne peut être le cas que si le monde lui-même est sans cesse réassumé selon la perspective de la contingence qu'il est, afin, de reprise en reprise, de se voir constitué selon toujours davantage de nécessité. C'est dire que dans la mesure où l'action est tirée au clair jusqu'au bout, il ne saurait y avoir d'organisation réelle qui ne soit pas aussi et tout entière affranchissement. Comme nous l'avons déjà laissé entendre, si j'organise le monde, pour que tel soit réellement le cas, il faut de quelque façon que je me libère, et cette nécessité réside dans l'être même de l'action.

On en aperçoit immédiatement la conséquence. Entre ce que l'action était dans un premier moment et ce qu'elle se révèle devoir être dans un deuxième, il y a une indiscutable distance et pourtant, il faut qu'il en soit ainsi, il faut qu'il y ait cette différence si, selon sa première modalité déjà, elle doit pouvoir être. Mais comme c'est uniquement en fonction de l'individu dans le monde et parmi les choses, au sein de l'extensif que nous avons été amené à la décrire selon sa première modalité, il ne peut pourtant pas ne pas se faire que ce qui s'est révélé devoir la rendre possible dans sa spécificité n'atteigne pas aussi de quelque façon ce qui seul a permis d'en fonder la nécessité. L'action dont désormais il peut seule-

ment être question, puisque seule elle peut réellement et pleinement être, n'est plus exactement celle que l'homme postulait comme sa relation au monde et aux choses, et pour cette raison précisément, cela implique que l'homme capable de la promouvoir ne doit pas être exactement semblable à celui que nous avons décrit en tant qu'individu. La distance qui nécessairement sépare l'acte de lui-même ne peut pas dans son surgissement même, ne pas atteindre l'homme au plus profond de son être. En vertu de l'étroitesse de leurs relations, à une modification de la structure de l'acte, ne peut correspondre qu'une modification semblable de l'être de l'homme. Il y a ici encore et corrélativement à celui que nous avons décrit dans l'action en tant qu'elle est possibilité de s'accrocher au déterminisme et de l'entraîner à sa suite, une dialectique qui nous mène selon ce qu'il est, de l'individu à l'action, mais qui, celle-ci étant constituée selon son être, nous oblige à revenir à l'être humain, mais pour le découvrir nécessairement différent de ce qu'il était. Comment comprendre cette nouvelle nécessité ?

Evidemment, il ne saurait aucunement être question de conclure à l'impossibilité de l'individu selon les termes où premièrement nous l'avons décrit. Il y a à cela de multiples raisons. D'une part, tel serait-il le cas, non seulement le moi et le corps, mais les choses et le monde ne pouvant réellement être, perdraient jusqu'à leur sens. D'autre part, l'acte lui-même ne serait pas puisque, s'il se dépasse selon sa deuxième modalité, comme aboutissement, encore faut-il d'abord qu'il soit selon la première qui lui permet seule de surgir, ce qui précisément ne fait qu'un avec l'individu tel que nous l'avons décrit. Enfin, il faut bien voir que si l'individu n'était pas, l'action ne pouvant ni surgir ni se dépasser, c'est la question de la contestation du statut de l'individu qui ne pourrait même pas être concevable. Il n'y a donc qu'une seule possibilité : l'individu nécessairement est, mais comme n'étant pas l'acte dans sa totalité. C'est-à-dire qu'il y a entre le statut de l'action

complètement élucidée et celui de l'individu qui a permis d'en marquer la nécessité, une inévitable inadéquation. Il faut que l'acte et l'individu soient l'un et l'autre, mais ils ne parviennent pourtant pas à se recouvrir vraiment. Il y a indiscutablement plus dans l'acte que ce que l'homme peut donner, et pourtant si le second n'arrive pas à rendre compte de la nécessité du premier, c'est néanmoins en fonction de lui-même que sa nécessité propre a seule pu être fondée. Il n'y a dès lors qu'une seule possibilité qui s'ouvre à nous à ce point de notre analyse, à savoir la nécessité d'un dépassement de l'homme seul. Pour qu'il soit, il faut qu'il agisse, mais en fonction de ce que l'action à son tour implique, il est impossible qu'il puisse agir seul. La faiblesse humaine que la simple observation concrète révélait déjà est désormais réellement fondée. Ce que Théodore Litt mettait en relief ne concernait pas seulement un aspect superficiel ou momentané, mais essentiel de son être même. Comment dans ces conditions devons-nous comprendre ce complément de mon être par qui pourtant je puis seulement être ?

A la suite de Merleau-Ponty, nous avons compris l'homme en tant que nécessité contingente. C'est-à-dire que nous avons montré comment il lui fallait nécessairement appartenir à deux règnes selon une intégration atteinte d'une double précarité, à savoir à la nécessité et à la contingence. Selon ce que nous avons dit de l'action, nous pensons devoir décrire son complément comme contingence nécessaire. Si l'on veut, dans la nouvelle perspective où nous nous trouvons, l'être humain doit être compris non plus seulement comme nécessité capable de promouvoir la contingence, mais comme contingence se trouvant en mesure de promouvoir, au sein de celle-ci, la nécessité. Cela découle de la description que nous avons faite, des conditions nécessaires à l'aboutissement de l'acte. Pourtant en ce qui concerne l'individu, cela n'est pas si simple. Il ne peut être question d'un simple renversement indifférent de ses termes constitutants. Tel serait-il le cas, rien ne serait

dépassé de ce qui doit l'être pour que l'individu puisse se trouver au niveau de l'action. Et pourtant, sans ce renversement, il est impossible que ce soit là le statut de l'individu. Il est intégré au monde et aux choses dans un système de relations qui exige qu'il se dégage de ce qui sans cela, l'engloutissant, le rendrait impossible, mais rien dans son statut n'indique pourtant qu'il puisse y avoir en lui une puissance cohérente. Tel serait-il le cas, c'est son enfoncement dans l'extensif qui contradictoirement se verrait signifié. Un dépassement de la contingence ne serait nullement effectué, dans ce qui serait purement et simplement une restauration du nécessaire. Il se trouve donc que ce que l'acte implique, c'est un terme de la réalité qui soit l'individu comme ne l'étant pas, qui soit pour ainsi dire son inverse et qui est nécessaire non seulement pour qu'il puisse être rendu compte de l'être de l'acte, mais à travers celui-ci, en tant qu'il est la modalité de sa relation au monde et aux choses, encore de l'être de l'individu. L'individu ne peut aboutir que s'il est corrélativement son inverse comme ne l'étant pas. C'est dire qu'il est essentiellement *par autrui*. Il y a en lui une incomplétude qui fait que son être est essentiellement comme lui échappant, ne pouvant être que par l'autre. Ce sont les modalités des relations qui me lient à l'autre qui doivent donc être tirées au clair, maintenant qu'elles ont été reconnues devoir nécessairement être. La question du par-autrui nous conduit nécessairement à celle de mes relations à autrui.

Dans la *Phénoménologie de la Perception*¹, Merleau-Ponty montre qu'il ne saurait y avoir d'Alter Ego sans réciprocité absolue. Si mes relations à autrui sont univoques, si je me contente d'aller simplement vers lui ou si, au contraire, il vient seulement jusqu'à moi sans que véritablement il y ait de ma part une réponse, il est alors inévitable que, non seulement, l'un entre en conflit avec l'autre, mais que le

¹ Cf. p. 410.

monde de l'un enveloppe celui de l'autre et le menace d'étouffement. C'est alors l'aliénation d'un des deux termes de la nécessaire rencontre que nous sommes qui est inévitable. « C'est (par exemple) ce qui arrive dans un couple où l'amour n'est pas égal des deux côtés : l'un s'engage dans cet amour et y met en jeu sa vie, l'autre demeure libre, cet amour n'est pour lui qu'une manière contingente de vivre. Le premier sent fuir son être et sa substance dans cette liberté qui demeure entière en face de lui. Et même si le second par fidélité aux promesses ou par générosité veut à son tour se réduire au rang de simple phénomène dans le monde du premier, se voir par les yeux d'autrui, c'est encore par une dilatation de sa propre vie qu'il y parvient et il nie donc en hypothèse l'équivalence d'autrui et de soi qu'il voudrait affirmer en thèse. La coexistence doit être en tout cas vécue par chacun ». Ce qui devait être constitué comme notre monde n'est plus pour moi que le monde de l'autre qui fait irruption dans mon propre univers, et étant donné qu'il n'est pas assumé comme mon monde précisément, je ne puis le recevoir qu'en tant que chose, figée dans la dureté de ce sur quoi mon action n'est pas parvenue à mordre vraiment. L'antagonisme de nos relations empêche non seulement que nous entrions vraiment en contact, que nous nous rencontrions, mais par là-même, c'est aux contradictions inhérentes au statut de l'homme seul que nous revenons ; le monde pour lui, quoique devant nécessairement être, lui échappe pourtant à nouveau dans une de ses dimensions et se constitue en opacité. L'autre, si notre relation n'est pas d'abord et ontologiquement comprise comme absolue réciprocité, loin de venir m'assister dans mon effort d'assomption de l'extensif dans quoi je dois être mais ne peux que partiellement me maintenir, vient au contraire se dresser devant moi comme obstacle supplémentaire. Non seulement il me rejette au sein de ma solitude impuissante, dans le monde et parmi les choses, mais c'est encore son univers propre devenu chose pour moi qui m'est irrémédiablement

fermé. Si donc le par-autrui doit pouvoir être — selon sa destination —, sa première modalité ne peut être comprise qu'en tant que *pour-autrui*. C'est dans la mesure seulement où il est pour moi et où je me trouve tout entier être pour lui qu'il nous est possible d'être l'un par l'autre. Théodore Litt fait remarquer¹ que c'est dans leur union que réside l'essence des êtres et que toute tentative, quelle qu'elle soit, de poser un seul d'entre eux comme absolu ne peut aboutir jamais qu'à la négation de ce qui en lui est sa réalité la plus authentique. Notre collaboration, à l'autre et à moi, nous serait-elle refusée en tant que premier moment de nos relations, non seulement, dans la sphère de l'ontique, il nous faudrait regretter que tel soit le cas puisque concrètement nous ne pourrions en tirer que des désagréments, mais au niveau ontologique, c'est ma propre possibilité ainsi que celle du monde et des choses qui déjà serait menacée. Ce qui — on l'aperçoit aussitôt, plus aucun terme du concret n'étant réel — extirperait de l'affirmation de notre hostilité sa signification, elle-même devenue impossible. Si autrui est autrui pour moi comme je suis autrui pour lui, c'est qu'il y a entre nous relation de réciprocité et c'est à cette seule condition que je puis réellement être dans le monde et parmi les choses, en tant que puissance de dépassement. Si l'individu est en mesure de s'opposer efficacement au domaine de l'extensif — dans quoi il lui faut se trouver intégré nécessairement, mais seulement comme promesse d'autonomie — c'est que d'abord autrui et lui-même ne s'opposent pas l'un à l'autre, mais sont étroitement unis, l'un pour l'autre.

C'est ce qui apparaît par ailleurs, dans le mouvement de notre démarche propre, selon son interne nécessité. D'une part, nous avons amené l'individu comme nécessité contingente. D'autre part et dans la perspective de cette première description, il nous a fallu décrire autrui en tant que

¹ Cf. *Individuum und Gemeinschaft*, 3^{me} édition, p. 140 ss.

contingence nécessaire. Dans cette double perspective, la modalité de leurs relations selon leur premier moment et comme leur condition de possibilité est absolument claire. Dans la mesure où je suis pris dans les mailles du déterminisme naturel, dans la mesure où quoique contingent, je me trouve investi dans la nécessité du monde, il est évident que seul un « supplément de contingence » peut me venir en aide et me tirer d'affaire. Nous le savons, dans ma solitude, je risque sans cesse de voir les choses — n'étant mondanisées que l'espace d'un instant — me prendre dans un mouvement enveloppant. Mon acte n'étant pas pleinement assuré, son succès n'étant pas garanti, menace à chaque pas de se chosifier. Si doublement, je suis contingence, alors il m'est possible de m'en tirer et de promouvoir mon autonomie comme sa nécessité propre. Ce qui de toute part m'enserme comme nécessité et me rend contingent peut se trouver métamorphosé en ma nécessité et n'être plus au regard de mon être que contingence. L'on comprend alors que pour que tel puisse être le cas, il ne suffit pas uniquement — comme nous l'avons fondé tout à l'heure — que l'autre soit. Encore faut-il qu'il soit d'abord pour moi selon une modalité non quelconque de son être. Il faut qu'il « me » soit d'abord contingence. Au sein de ma nécessité contingente et de sa contingence nécessaire comme ma condition même de possibilité, il doit nécessairement y avoir rencontre des mêmes deux éléments semblables. En fonction de ce qu'impliquent les conditions d'aboutissement de l'action, il faut que nos contingences se conjugent si la nécessité doit pouvoir être dépassée et si, du même coup ma nécessité en tant que reprise autonome de moi-même doit pouvoir être fondée. Toute autre possibilité de nos rapports est d'abord exclue, sans quoi elle perdrait jusqu'à son sens puisque les conditions indispensables à la réalité de mon être n'étant pas remplies, il ne pourrait, une fois encore, être question de relations secondes problématiques. Si je dois faire l'expérience d'autrui comme d'une nécessité mondaine

« dure » — comme c'est le cas, par exemple lorsque mon amour n'est pas payé de retour — encore faut-il que d'abord je sois. Or pour que tel puisse être réellement le cas, il est indispensable que je sois en mesure d'assumer autrui comme contingence ou pour mieux dire, sur le fondement de sa nécessité, comme *ma* contingence. Qu'est-ce à dire sinon que si je dois être individu, ce qui pour moi est essentiel, c'est que l'autre et moi-même soyons chacun et premièrement l'un pour l'autre comme pour-autrui et que, à travers nous, ce soit en définitive la totalité chosiste et mondaine qui puisse être fondée dans sa réalité ? Ce qui donc, dans la description phénoménologique s'imposait, une fois encore, se révèle posé au niveau de l'ontologie.

Seulement, s'il s'agit là d'un premier moment indispensable de mes relations à autrui, si lui et moi devons premièrement collaborer, être chacun ontologiquement l'un pour l'autre, il n'en reste pas moins pourtant que ce que nous venons de fonder ne doit être compris précisément que comme moment. Il faut bien voir en effet que je ne puis être pour l'autre et qu'il n'est en mesure d'être pour moi que si nous sommes précisément individu *et* autre, c'est-à-dire si l'autre aussi est individu. Théodore Litt montre que l'affirmation même de l'individualité, par ce que cela postule de prise de possession égoïste et univoque par rapport au réel, implique nécessairement l'exclusion de tout ce qui n'est pas elle. L'individu a beau se définir au plus profond de son être comme « être-pour-autrui »¹, s'il doit pouvoir revêtir son être, il lui faut pourtant être soi, ce qui d'emblée le situe en lui-même comme affirmation et — au fur et à mesure de sa propre actualisation en tant que sujet propre — comme accentuation de l'autre. « Dans autrui, dit-il, cette portion du monde me rencontre qui, sans nuire à notre parenté très étroite, est pourtant plus nettement séparée de moi et plus distinctement

¹ Cf. *Einleitung in die Philosophie*, p. 168-187.

différente qu'aucun autre être. » « Nous formons une unité non pas malgré notre différenciation, mais à cause d'elle »¹. N'est-ce pas reconnaître que la condition même du pour-autrui implique la nécessité du *contre-autrui* ? Sans une certaine distance entre l'autre et moi, il n'y aurait pas pour moi possibilité d'être réellement, car précisément autrui ne serait pas et nous savons que je ne puis être que par lui. Ainsi, si la nécessité de l'être même de l'individu — à travers les nécessités de l'action — nous a fait reconnaître que celui-ci ne pouvait réellement être que par l'autre et si cela même impliquait la nécessité première du pour-autrui, celui-ci comme sa condition nécessaire de possibilité implique, dans un second moment, l'apparition du contre-autrui. Ce n'est pas parce que le système de nos relations n'aurait pas abouti, parce que de quelque façon, le pour-autrui qui ontologiquement nous lie, ne serait pas totalement effectué, qu'il subsisterait au sein de nos relations une certaine inadéquation. Tout au contraire, la condition même de possibilité du pour-autrui nécessite la réalité du contre-autrui, afin qu'il soit en mesure de parvenir à l'être. Il ne s'agit-là que des deux aspects corrélatifs et indispensables d'une même nécessité : si je dois pouvoir être pour l'autre et s'il doit se trouver en mesure d'être pour moi, autrement dit, si nous devons — comme nous l'avons vu — être liés selon une relation d'absolue réciprocité, afin que chacun, nous puissions être comme les deux termes opposés de celle-ci, encore faut-il que dans notre unité même, nous soyons de quelque façon radicalement opposés. Nous avons vu, au chapitre précédent, que l'individu selon son avènement devait se comprendre comme réalité dialectiquement agencée, dualiste au sein de son monisme et moniste comme condition de possibilité de son dualisme préservé ainsi de la disjonction contradictoire. Il y a quelque chose de semblable ici, mais de chaque côté de la relation :

¹ Cf. *Denken und Sein*, p. 176.

c'est tout à la fois, chaque fois un monisme et un dualisme qui en forment les termes. Si l'individu doit pouvoir être selon l'unité unique de son être — comme dialectique au sein de laquelle le monisme aurait pris momentanément le dessus — encore faut-il que pour que tel puisse être le cas, l'autre s'affirme comme son nécessaire dualisme et, ce faisant, s'oppose nécessairement à lui.

C'est sur cette nécessaire dimension de mes relations à autrui que Sartre insiste tout particulièrement¹. « L'Autre n'existe pour la conscience que comme *soi-même refusé*, dit-il. Mais précisément parce que l'Autre est un soi-même il ne peut être pour moi et par moi soi-même refusé qu'en tant qu'il est *soi-même qui me refuse* ». Pour moi, l'autre n'est ni moi vraiment, ni objet et nous sommes liés selon l'échec de nos relations. En fonction de la nécessité de nos rapports, « celui que je me fais ne pas être, ce n'est pas en tant que je le nie de moi qu'il n'est pas moi, mais je me fais précisément ne pas être un être qui se fait ne pas être moi. Seulement, cette double négation est en un sens destructive d'elle-même : ou bien en effet je me fais ne pas être un certain être et alors il est objet pour moi et je perds mon objectivité pour lui ; dans ce cas, l'autre cesse d'être l'Autre-moi, c'est-à-dire le sujet qui me fait être objet par refus d'être moi ; ou bien cet être est bien l'Autre et se fait n'être pas moi, mais en ce cas, je deviens objet pour lui ; et il perd son objectivité propre. Ainsi originellement, l'Autre est le Non-moi-non-objet »². Sur mon chemin, jamais il ne m'est possible de le rencontrer comme mon autre moi-même puisque son être est de ne pas être moi et puisque le mien est de me garder essentiellement d'être lui. Ou bien je suis sujet, pourrait-on dire, et pour que je puisse l'être, il faut qu'il soit objet comme ce en quoi je le constitue. Ou bien je suis objet dans la

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 310-364.

² Cf. *L'être et le néant*, p. 345.

mesure même où, afin de pouvoir être soi, il lui faut nécessairement m'aliéner. Il y a entre nous, une lutte toujours indécise, mais nécessairement incessante ; nous sommes liés selon un mouvement qui ne peut être dépassé, de perpétuel renvoi. Suis-je dans un jardin public¹ et non loin de moi y a-t-il une pelouse verte et le long de cette pelouse des chaises, le seul fait qu'apparaisse là-bas quelque chose que je reconnais être un homme suffit à troubler ma quiétude. Je ne me possède plus. Je le vois de dos et déjà il me gêne ; il y a toute une partie du jardin qui m'échappe. Il semble que mon monde soit tout à coup « percé d'un trou de vidange, au milieu de son être et qu'il s'écoule perpétuellement par ce trou ». Un objet est apparu qui m'a volé le monde. Tout est en place, tout existe toujours pour moi, mais tout est parcouru par une fuite invisible et figée vers un objet nouveau. L'apparition d'autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l'univers, à une décentration du monde qui mine par en dessous la centralisation que j'opère dans le même temps ». Et tel est le cas parce que, à la limite, je sais que je suis mis en danger dans mon être même, dans la mesure où, si l'autre se retournait, c'est moi qui, devenant tout à coup chose, me verrais glisser sans secours dans l'opacité mondaine. Il y a dans mes relations à autrui une dialectique jouant sur deux registres. D'une part il m'échappe et je lui échappe, puisque jamais, ni l'un ni l'autre, nous ne sommes en mesure de nous rencontrer vraiment, selon l'intériorité de notre être. Mais pour cette raison précisément, par lui, loin de me consolider en moi-même et loin d'asseoir ma situation parmi les choses et dans le monde, en même temps qu'il me dérobe celui-ci, il ne peut pas ne pas me faire m'échapper nécessairement à moi-même.

Sans doute nos relations à l'autre ne sont-elles pas que cela et Merleau-Ponty a-t-il raison lorsqu'il dit : « En réalité le

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 311-315.

regard d'autrui ne me transforme en objet et mon regard ne le transforme en objet, que si l'un et l'autre nous nous retirons dans le fond de notre nature pensante, si nous nous faisons l'un et l'autre regard inhumain, si chacun sent ses actions non pas reprises et comprises, mais observées comme celles d'un insecte. C'est par exemple ce qui arrive lorsque je subis le regard d'un inconnu. Mais même alors l'objectivation de chacun par le regard de l'autre n'est ressentie comme pénible que parce qu'elle prend la place d'une communication possible. Le regard d'un chien sur moi ne me gêne guère. Le refus de communiquer est encore un mode de communication »¹. Pourtant, il y a là une dimension indispensable, ontologiquement, de notre possibilité de nous rencontrer et poussant plus loin la dimension d'adversité de mes relations avec l'autre, je pourrais dire inversement que « communiquer est encore fonction d'un certain refus de communication ». La distance qui rendait possible notre commerce ne serait plus seulement au second plan, mais notre commerce serait distance. Par le truchement de l'opposition de l'individu et de l'autre compris successivement comme nécessité-contingente et comme contingence-nécessaire, nous avons mis tout à l'heure l'accent sur la nécessité que l'autre « me » soit d'abord contingence, qu'il m'apparaisse en tant que tel et me vienne en aide. Ainsi insistions-nous sur la nécessité du pour-autrui. Il nous faut bien voir désormais que cette relation n'était pourtant possible que parce que par ailleurs elle était corrélativement son propre contraire. En effet, si l'autre pouvait être contingence pour moi et si j'étais moi-même en mesure de venir pour ainsi dire à sa rencontre, en tant que tel, c'est pourtant parce que chacun, nous étions corrélativement et semblablement nécessité. Nous savons que l'action ne peut être comprise selon son être — comme puissance libératrice — non seulement que si elle se trouve être en mesure de rendre

² Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 414.

la nécessité contingente, mais pour que tel puisse effectivement être le cas, si aussi il lui est possible de métamorphoser la contingence en sa nécessité. Sans ce double jeu de contraires qui s'opposent mais par là-même s'épaulent et se dépassent, il ne saurait être question d'action réelle. C'est de quelque chose de semblable qu'il s'agit ici. Sans la réciprocité absolue de la contingence et de la nécessité, ainsi que celle de la nécessité et de la contingence, il n'est pas possible à l'autre de se réaliser en pour-autrui. La contingence qu'il serait seule, non seulement ne pourrait pas m'atteindre, mais il lui serait radicalement impossible de se manifester sans contradiction. D'une part, les contingences n'étant coupées par rien, se confondraient simplement et il ne pourrait plus y avoir ni individu ni autre. D'autre part, même si tel pouvait être le cas, leur relation ne serait que statique et prisonnière, semblable en cela à l'action non complètement aboutie qui, loin de permettre l'évasion hors du déterminisme, ne peut qu'en perpétuer le règne. C'est dire que la nécessité, selon deux perspectives de son être double fait partie intégrante de toute contingence et que dans le jeu de celles-ci, il ne saurait en être autrement. Si les contingences doivent pouvoir se rencontrer et s'épauler — comme cela doit nécessairement être le cas pour que, le par-autrui étant possible, je puisse réellement être — encore faut-il qu'elles soient tout entières nécessité. C'est donc que loin de surgir « ensuite » sur fond de pour-autrui, en fonction seulement de ce que celui-ci se trouve être, le contre-autrui ne saurait pas ne pas apparaître avec lui, corrélativement en tant que sa condition de possibilité. S'il est nécessaire qu'il y ait des hommes pour que l'homme soit et s'il est nécessaire que la modalité de leurs relations soit l'entraide, encore faut-il — simultanément et non pas successivement comme l'on pourrait abusivement le conclure d'un certain ordre chronologique de notre démarche — qu'ils s'opposent radicalement afin que celle-ci puisse véritablement avoir son sens. Ce que la phénoménologie sartrienne s'attache à mettre en relief

comme ce qui indiscutablement s'impose, doit être compris comme moment nécessaire de la description réelle du concret que nous nous efforçons — de reprise en reprise — de toujours plus largement poser.

Mais, il y a plus. Jusqu'ici nous sommes parvenu à fonder que si l'individu est, c'est par l'autre seulement que réellement il est. Je suis par autrui et afin que tel puisse être le cas, encore faut-il que l'un et l'autre nous soyons, selon une modalité double, pour-autrui et contre-autrui indissociablement. Nous avons montré que lorsque, en tant que je suis contingence, j'entre en relation avec lui qui est contingence afin qu'il nous soit possible de nous réaliser en tant qu'êtres humains, encore faut-il que ce soit sur fond de nécessité de part et d'autre. Si maintenant, ne nous plaçant plus seulement au point de vue de l'individu ou de celui de l'autre, mais en fonction d'une réciprocité déjà impliquée, nous comprenons nos relations à partir de leur double extrémité, simultanément, une plus grande intégration des modalités de celle-ci apparaît aussitôt. Parti du par-autrui et, de description en description, conduit au pour-autrui et au contre-autrui, c'est à une synthèse plus poussée de ces deux derniers termes que nécessairement nous aboutissons. Regardons-y d'un peu près. Toute relation de contingence à contingence étant aussi inévitablement relation de nécessité à nécessité, comme sa condition même de possibilité, toute relation de contingence à nécessité — indiquant soit ma relation à l'autre comme pour-autrui, soit la relation d'autrui à moi-même comme contre-autrui — est aussi et nécessairement relation de nécessité à contingence. D'autre part et corrélativement, toute relation de nécessité à contingence — comme ma relation, soit de moi à l'autre comme contre-autrui ou de l'autre à moi comme pour-autrui — est également relation de contingence à nécessité. C'est dire que dans la mesure où — selon une absolue simultanéité — l'autre et moi nous nous trouvons nécessairement liés, non seulement notre pour-autrui, s'il doit pouvoir être, implique

l'apparition simultanée d'un contre-autrui et réciproquement, non seulement notre contre-autrui suppose l'existence d'un pour-autrui, mais encore, par leur rapprochement même, chacune de ces deux modalités de nos relations est immédiatement et intérieurement son propre contraire. La notion de contingence se dédouble à l'intérieur d'elle-même en une nécessité qu'inévitablement elle est, avant même le surgissement de celle-ci, tandis que la notion de nécessité est déjà tout entière contingence dans et par le simple fait qu'elle soit. Le pour-autrui, dans la mesure où afin de pouvoir être, il suscite le contre-autrui, par le jeu de la réciprocité simultanée de nos relations est déjà nécessairement en soi contre-autrui. Semblablement, le contre-autrui, pour sa part, dans la mesure où il rend possible le surgissement du pour-autrui — non plus par moi et par l'autre, mais par nous indissociablement — avant même celui-ci est déjà et intérieurement pour-autrui. Et il ne saurait y avoir simple raplatissement, dans la mesure où les termes dissemblables de nos relations se retrouvant puisqu'ils sont comme préfigurés dans leur opposé, s'annuleraient deux à deux, ce qui nécessairement nous ramènerait à la réciprocité simple successive, auparavant reconnue. Si nous tenons compte du fait indiqué plus haut — comme de la condition même de l'aboutissement de l'action — que la contingence tendant à se dégager de la nécessité, ne peut pas être l'équivalent de ce qui mène celui-ci à sa propre nécessité, et si réciproquement nous sommes attentif au fait que la nécessité signifiant l'aboutissement de la contingence n'est pas semblable à celle naturelle qui est son opposé, alors la synthèse dont nous signalions la nécessité, apparaît dans toute sa complexité. Il se révèle qu'il y a dans ma nécessité une contingence sur le mode du n'être pas, d'où résulte qu'une certaine nécessité nouvelle peut se glisser en son sein. Il apparaît que, au cœur de ma contingence, réside une nécessité qui, n'étant pas sa propre plénitude, fait qu'une certaine contingence auparavant non encore présente parvient à s'insi-

nuer en moi. Qu'est-ce à dire sinon que, par la nécessité de notre démarche, nous nous trouvons désormais à l'opposé de toute conception fragmentaire ? Mes relations à l'autre ne sont pas seulement positives — comme pour-autrui — ou négatives — en tant que contre-autrui. Il n'y a pas non plus simplement une complémentarité nécessaire mais extérieure à l'une ou à l'autre de ces deux modalités, mais au plein sens du terme, l'une est tout entière l'autre selon une intégration dialectique étroite et il faut qu'il en soit ainsi, si le par-autrui étant, je dois pouvoir être. Parti de relations lâches d'extériorité, de mises en perspectives phénoménologiques diversement orientées et passant à la reconnaissance de leurs communes implications, d'intégration en intégration, nous voici désormais parvenu à la réalité même de celle-ci, dans leur étroite complémentarité. Comment, dans ces conditions, en comprendre le statut définitif ?

Selon ce que nous venons de poser, nous dirions volontiers que les relations de l'individu et de l'autre — et à ce point nous parvenons au terme de notre description — ne peuvent ontologiquement être comprises que comme *problématiques*. Au delà du par-autrui, au delà des modalités nécessaires de celui-ci prises en particulier, chacune séparément ou au contraire selon leur totalité, si précisément elles doivent pouvoir être, mes relations à l'autre ne sauraient que représenter mon continuel problème. Et cela ne saurait nous étonner. Si j'ai quelque chance de me réaliser en tant que ma possibilité de réalisation est l'action, c'est par autrui seul que je puis espérer y parvenir. Pourtant, il saute aux yeux que pour que tel puisse être le cas, pour que vraiment je *me* réalise et ne sois pas simplement réalisé par l'autre et tant que contradictoirement mon être me serait assigné, encore faut-il qu'à l'horizon de moi-même, il soit comme ne m'étant pas, à une certaine distance et que je doive aller jusqu'à lui selon la discipline d'un effort qui, permettant seul mon indispensable autonomie, est partie intégrante de nos relations. Mes relations

à autrui sont nécessaires, mais parce qu'elles sont nécessairement aussi contingence, elles ne peuvent être affirmées selon aucune nécessité et c'est pourquoi elles se trouvent être de quelque façon contingentes ; mais dans la mesure où précisément, pour que tel soit le cas, il leur faut être aussi nécessité, elles ne peuvent pas être quelconques comme pure contingence. Elles sont nécessité contingente, mais comme contingence déjà en tant que nécessité et comme nécessité, au cœur même de leur contingence. Si l'on veut, et pour reprendre ce que nous disions du moi et de l'individu, afin d'en souligner la nécessaire existentialité, elles sont, mais comme ayant à être seulement ; elles sont mais en tant que continuuel être naissant. Elles indiquent la nécessité d'être orientées, mais sans que pourtant la direction de leur orientation soit simultanément donnée. Sartre montre à propos de la temporalité¹ que la notion d'instant ordinairement admise est inadéquate puisque, fermée sur elle-même comme une tranche de temps, pour cette raison précisément, elle ne saurait être temps réellement. Elle s'exclut de la temporalité parce que pouvant être « dans » le temps seulement qui pour ainsi dire l'anime, elle ne saurait aucunement en être le principe constitutif. L'instant est fait d'avance et se contente d'apparaître, de passer et de disparaître selon sa plénitude accomplie alors que le temporel est continuelle indécision comme étant à faire et à sans cesse refaire. Il propose alors la notion de *spontanéité* capable d'être immobilité et mouvement, durcissement et fluidité, affirmation et mise en question à la fois de son être, dans l'unité de chacun de ses surgissements, de telle sorte qu'à chaque fois il implique pour pouvoir être, la chaîne entière de ses autres lui-même. Il y a quelque chose de semblable ici. Mes relations à l'autre, de par leur être même, ne peuvent pas, si réellement elles doivent authentiquement être, ne pas être spontanées. Elles sont, mais sans m'être assurées, pourvues de

¹ Cf. *L'être et le néant*. p. 150-173.

la vélocité propre du temps. Il y a en elles une inévitable dimension constituante de négativité ou pour mieux dire, d'appel à l'être qui est leur nécessité même et joue réciproquement comme nécessité en tant qu'elles sont contingences (ce qui souvent m'empêche d'en faire ce que je voudrais qu'elles soient) ou au contraire comme contingence en tant qu'elles sont nécessité (ce qui me soustrait un appui sur quoi je pensais pourtant pouvoir compter). Autant dire que si je dois, en fonction même de mon être propre, des choses et du monde, ontologiquement me trouver nouer avec l'autre des relations indispensables, elles ne peuvent être comprises que comme *invention*. Sartre dit de l'homme² qu'il est l'être qui invente son être en s'inventant. Ce qui est l'expression de son existentialité. Il se trouve qu'elle coïncide exactement avec la nécessité de ses relations à autrui. Selon son statut notre être-ensemble ne peut être compris que comme continueuse invention. Pour que je sois, il faut que l'autre soit, mais en fonction même des modalités nécessaires de nos relations, encore faut-il que je le cherche continuellement.

L'on en aperçoit immédiatement la conséquence. Nous aboutissons inévitablement ici à une impasse. Selon le mouvement même de notre démarche, autrui a été nécessité par l'action comprise dans la perspective de son aboutissement. C'est afin qu'elle soit réellement en mesure d'aboutir que nous avons dû reconnaître l'insuffisance de l'individu explicité comme nécessité contingente et postuler l'intervention nécessaire de son complément, à savoir d'un terme capable d'être contingence nécessaire comme étant de l'individu sans l'être pourtant — ce qui aurait été contradictoire. Il se trouve que si cet aboutissement est désormais possible, si son champ est désormais ouvert, en fonction de lui-même, les moyens de sa réalisation ne sont pourtant pas simultanément donnés. Décrire les modalités de mes relations à autrui après en avoir reconnu la

² Cf. *L'existentialisme est un humanisme*.

nécessité pour mon être propre, c'est du même coup en arriver à la constatation que ces relations sont impossibles en elles-mêmes, selon leur aboutissement. Les relations à autrui comprises comme problème impliquent, pour qu'elles puissent être posées comme telles, le dépassement du problème qu'elles sont. Comment et dans quelle direction opérer ce dépassement ?

Le simple fait qu'il concerne directement mes relations à autrui, qu'il soit nécessité par l'action et que l'autre soit sa destination, nous fournit une réponse. Dans la mesure où c'est parce que je ne suis pas seul, mais me trouve avoir nécessairement un semblable, que l'acte est possible comme aboutissement, étant donné que comme sa réalisation, il implique l'affirmation la plus appuyée de celui-ci et de moi-même, il apparaît qu'il contient en soi et comme son être, une dimension nouvelle fondamentale. L'autre ne serait-il pas individu, comme moi, ou bien il serait monde ou bien il serait chose. C'est-à-dire que dans un cas comme dans l'autre il serait l'affirmation de ma solitude et par là-même, étant l'impossibilité de l'acte, il ne signifierait pas autre chose que ma propre impuissance à être. Loin de me trouver étayé au plus profond de moi-même, je ne serais que mis plus sérieusement en question dans ce qui se changerait en une chance supplémentaire de me faire engluier. L'acte, en fonction de moi-même sera donc d'autant mieux réalisé, étant par l'autre, que l'autre sera mieux affirmé comme sa propre réussite, en tant que plénitude de l'individualité réciproque que nous nous trouvons devoir être. N'est-ce pas alors que les relations à autrui, en fonction de leur sens qui est la réussite de l'acte, sont *morales* dans leur destination, puisque précisément c'est l'état le plus affirmé de l'homme qui en est le sens ?

Mais, si tel est le cas, il se trouve pourtant qu'en elles-mêmes, elles ne peuvent suffire à combler cette moralité puisque précisément elles sont en dernière analyse, comme continuelle invention ou comme spontanéité, à chaque fois et essentiellement problématiques. Comme il s'agit là de l'expression pro-

fonde de leur être, il ne peut en être autrement : celui-ci est fonction de la morale que par l'acte elles sont, mais qu'elles ne peuvent selon leur être, parvenir à réaliser, le posant seulement comme nécessaire. Ceci ne veut pas dire autre chose qu'étant fonction de l'individu et de l'acte, il lui faut nécessairement un supplément d'humanité que ni moi ni l'autre ne sommes pourtant en mesure de lui conférer puisque dans nos relations, comme leur réussite, nous ne sommes — à travers son caractère problématique — que comme possibilité non encore effectuée d'aboutissement. Ainsi, de la même façon que l'incomplétude de l'individu comprise dans la perspective du surgissement de l'action nécessitait l'avènement d'un terme qui lui fût semblable — pour que réellement il soit — mais qu'il ne fût pourtant pas, si la nécessité devait pouvoir en être posée, ainsi l'incomplétude de nos relations à autrui et à moi-même implique-t-elle un dépassement qu'elles soient comme ne l'étant pas. Parce que nos relations ne peuvent être que par l'humain que nous sommes et sont pourtant, en tant que telles, condamnées à ne pas pouvoir être la réalisation de celui-ci, il nous faut nécessairement sortir de notre sphère qui pour pouvoir être, nécessairement éclate. Ce n'est plus sur autrui et sur moi-même seulement, mais en fonction d'autrui et de moi-même pourtant et exclusivement, que nous devons porter notre effort de compréhension. Moi et l'autre, si la moralité que nous sommes doit se réaliser, nous nous échappons à nous-mêmes en fonction de nous-mêmes et pour nous-mêmes. C'est dire qu'au plus profond de notre intériorité, nous sommes projetés vers les autres. Si l'homme est par l'autre, au moins celui-ci se révèle-t-il ne devoir être possible que par les autres. C'est donc la relation de moi, d'autrui et des autres qu'il nous faut nous efforcer de percer à jour dans le chapitre qui va suivre afin de fixer les modalités de l'intégration de l'individu dans la société des hommes. C'est ainsi par les hommes que nous allons pouvoir seulement nous approcher encore de la réalité de l'homme.

L'INTÉGRATION DANS LA SOCIÉTÉ

Dans le cadre élargi des autres dont nous avons pu fonder la possibilité ontologique, deux nécessités apparaissent d'emblée. Il est ontologiquement impossible, d'une part, que la moralité ne soit pas corrélativement acte et, d'autre part, il ne peut se faire que celui-ci ne se trouve pas être aussi moralité. Envisager la possibilité réelle de l'un sans qu'aussitôt soit reconnue la nécessité du surgissement de l'autre est contradictoire. C'est donc sur la destination éthique de l'acte, sur les conditions selon lesquelles il est capable de se réaliser, sur ce qu'il signifie dans et par son actualisation, que doit porter notre interrogation.

Dans le cours de notre démarche, à un certain point de son développement, si une nécessité morale vient de faire son apparition, ce n'est pas sans qu'il y ait des raisons sérieuses. Selon ce que nous avons montré, il apparaît que ce n'est pas pour des raisons morales, que j'ai à être moral. Ma moralité n'est pas son propre fondement, en ce sens que je n'ai pas à assumer une conduite morale par conviction ou par vocation seulement, ni selon un simple impératif. Ce qui tout d'abord doit être clairement reconnu, c'est que mon être même est impliqué dans la moralité. Il est tissé des fibres de celle-là et vouloir me soustraire à sa nécessité, vouloir m'assigner une existence amoral ne peut signifier que ma propre impossibilité fondamentale d'être. Pour que je sois, nous le savons, il faut qu'autrui non seulement soit en mesure d'être, mais qu'au delà du problème que sont nos relations, vers l'aboutissement de l'acte, lui et moi, nous soyons comme individualités.

Il faut que par les autres, nous nous trouvions en mesure d'actualiser la nécessaire dimension morale de nos rapports que leur spécificité empêche pourtant d'être ce qu'ils devraient pouvoir être. Ceci posé, il est clair qu'il ne saurait y avoir d'autrui que si non seulement je m'attache à le respecter, mais m'efforce encore de promouvoir son être par ma propre activité. C'est cet effort, parce que, à travers moi, il est son affirmation — et aucune autre chose — qui est la moralité. Ontologiquement, il apparaît qu'il ne saurait y avoir d'éthique que fondamentalement humaine, sans aucune référence à quoi que ce soit d'autre, à des Valeurs autoritairement formulées, ou à un ciel intelligible. La moralité, dans son surgissement comme dans son aboutissement est une affaire strictement humaine ; elle ne peut se régler que parmi les hommes alors que sa fin nécessaire est l'actualisation pleine de ceux-ci, dans leur monde. Au delà du pour-soi et du par-autrui, pourrions-nous dire, elle doit nécessairement se comprendre au sein même du monde et des choses comme étant ontologiquement un « pour-l'homme ». Dans les toutes dernières lignes de la *Phénoménologie de la Perception*¹, Merleau-Ponty conclut par une citation de Saint-Exupéry, soucieux qu'il est de laisser la parole au héros qui seul est en mesure de vivre jusqu'au bout sa relation aux hommes. « Ton fils est pris dans l'incendie, tu le sauveras... Tu vendrais, s'il est un obstacle, ton épaule contre un coup d'épaule. Tu loges dans ton acte même. Ton acte, c'est toi... Tu t'échanges... Ta signification se montre éblouissante. C'est ton devoir, c'est ta haine, c'est ton amour, c'est ta fidélité, c'est ton invention... L'homme n'est qu'un nœuds de relations, les relations comptent seules pour l'homme »². C'est cela même qu'indique le mouvement propre de notre démarche et la moralité n'est pas autre chose. L'on reconnaît alors qu'elle ne peut être qu'action. Etre moral et

¹ Cf. p. 520.

² Cf. *Pilote de guerre*, p. 171 à 174.

agir, c'est une seule et même chose indissociable et c'est la raison pour laquelle toute action est, inversement, moralité.

C'est ce que ne remarque pas, une fois encore, l'idéalisme¹. Pour lui, l'action est violence, et comme telle elle ne peut à aucun prix être morale. Il tend à la rejeter pour se réfugier dans une éthique proprement contemplative. En réalité cependant il considère cette éthique comme réalisée, en ce sens qu'elle est foncièrement et — de son point de vue — nécessairement non-acte. Qui ne voit qu'il est alors en pleine contradiction ? Dans la mesure où le champion de l'idéalisme renonçant à toute violence, se contente nécessairement de « laisser simplement faire », il ne peut pas, dans cette tolérance même, ne pas être violent de quelque façon. Ignorant l'action qu'il réprouve, parce qu'il ne tente rien contre elle — à moins qu'il n'agisse, ce qui immédiatement le situe déjà en marge de sa propre conviction — il devient inévitablement son complice. Ce n'est donc pas parce qu'il serait action que l'idéalisme échoue, mais parce que, l'action étant, en décidant de se désolidariser de celle-ci afin de se réaliser comme morale, ontologiquement, il ne parvient qu'à être tout entier immoralité. Peut-être y a-t-il des exemples concrets de réussites morales idéalistes. Tel ne peut pourtant être le cas que parce qu'elles ne sont, sinon strictement personnelles, du moins toujours que partielles. L'on ne serait pas embarrassé de montrer que d'autres éthiques qui ont accepté de se compromettre et ont assumé sans détour la violence, l'ont chassée à leur place. Universellement, une telle attitude est intenable. Il y a dans tout idéalisme, intérieurement et immédiatement ou au contraire — et le plus souvent — extérieurement et médiatement — mais non moins essentiellement — un inévitable réalisme qui se déploie et en signifie l'insupportable équivoque. Reprenant le mot de Jules Romains : « A la guerre, il n'y

¹ Nous prenons ici l'idéalisme dans sa signification commune de poursuite d'un idéal. Cf. Bastide, op. cité, p. 50-60 et 76 à 86.

a pas de victimes innocentes »¹. Sartre montre que toute violence est d'une certaine façon ma violence dans la mesure où je ne m'en désolidarise pas radicalement. « Si je suis mobilisé dans cette guerre, cette guerre est *ma* guerre, dit-il, elle est à mon image et je la mérite. Je la mérite d'abord parce que je pouvais toujours m'y soustraire, par le suicide, ou la désertion : ces possibles ultimes sont ceux qui doivent toujours nous être présents lorsqu'il s'agit d'envisager une situation. Faute de m'y être soustrait, je l'ai choisie ; ce peut être par veulerie, par lâcheté devant l'opinion publique, parce que je préfère certaines valeurs à celle du refus de faire la guerre »². Au niveau pleinement récupérant où nous nous sommes placé, dans la mesure où il est attentisme seulement ou personnelle soustraction, au regard des autres qui par mon abandon se font tuer, ce choix encore et ce rejet sont foncièrement violents. Que je l'assume et choisisse de la faire ou que je m'y soustraie, que je sois dedans ou que je me situe en marge, toujours je participe de la guerre qui est. Mon idéalisme, s'il doit pouvoir être, ne saurait avoir de sens que comme répression active et délibérée dans l'assomption d'une action orienté vers sa propre destination morale. C'est dire que par là-même, il est déjà son propre dépassement dans sa propre impossibilité. Dans la mesure où, au nom de la morale, refusant l'action au sein du monde de la circonstance concrète, croyant préserver la réalité pure de celle-là, je décide du même coup de ne pas agir et de ne rien faire pour qu'elle soit, sinon d'en espérer l'avènement ou au contraire d'en déplorer l'absence, je ne puis pas ne pas être déjà foncièrement immoral. Ma situation est telle que je ne puis être parmi les hommes qu'en existant moralement, mais telle aussi simultanément, que je ne puis me maintenir dans le monde que par ma continuelle action.

¹ *Les hommes de bonne volonté* ; « Prélude à Verdun ».

² Cf. *L'être et le néant*, p. 639-640.

Seulement, qu'on nous comprenne bien. Si, à travers l'idéalisme, la disjonction souhaitée de l'acte et de la moralité se révèle être radicalement impossible, il faut bien voir pourtant que ce que nous venons d'explicitier ne se confond nullement avec une absolue intégration. Il serait faux de penser que l'impossibilité de l'idéalisme doive conduire à l'affirmation selon laquelle la moralité se ramènerait simplement et entièrement à l'action. Si la morale et l'action vont de pair, comme cela est ontologiquement nécessaire, encore faut-il pour que tel puisse être le cas, que l'une et l'autre soient pourtant elles-mêmes. Nous ne songeons pas à imposer une morale de la violence. Nous nous bornons à constater qu'au sein même de toute moralité concrète réellement fondée, parce qu'elle est inévitablement action, une irréductible violence est installée comme sa tension.

C'est précisément ce que le réalisme est incapable d'apercevoir. Il s'attache, pourrait-on dire, à investir toute valorisation éthique dans l'acte compris selon sa valeur propre, c'est-à-dire selon son efficience uniquement. Autrement dit, il ne fait pas autre chose que de liquider la moralité au profit de l'action. A l'éthique de la non-violence, médiatement violente, succède — tout aussi inacceptable — l'éthique de la violence délibérée immédiate. L'acte serait moral en soi, selon le degré de sa propre réussite et dans son efficacité résiderait sa seule norme. Nous nous trouvons une fois encore, en pleine contradiction. Non seulement, une morale de la violence — non pas assumée mais réclamée — est à rejeter pour des raisons affectives évidentes, mais en soi, en fonction de ce qu'elle est, elle ne signifie rien de plus que sa propre impossibilité. Comme le fait remarquer Georges Bastide à propos de l'eudémonisme pragmatique¹, l'illusion est alors de vouloir faire surgir les valeurs de l'expérience elle-même, sans qu'il soit tenu compte qu'en elle-même l'expérience est déjà comme

¹ Cf. *Mirages et Certitudes de la Civilisation*, p. 29-60.

son fondement autre chose qu'elle-même, au terme d'une « connaissance approchée »¹. Les valeurs devraient être données dans la nature : « dans la nature des choses sous formes d'objets désirables, et dans la nature de l'homme, sous forme de tendances »². L'on remarque qu'il s'agit là de l'exact contraire de ce qu'implique la nécessité de notre démarche, puisque la propre fin de l'action serait son ancrage dans l'extensif, ce que précisément, elle ne peut ontologiquement pas être. Le réalisme est une non-morale, non pas parce qu'il serait immoral — il se peut que concrètement et fragmentairement, il ne le soit pas — mais parce que, comme ce qu'il veut être, c'est-à-dire en tant qu'action, il est encore et essentiellement contradictoire. Un acte qui prétend ravalier toute dimension morale, parce que, ce faisant, il est retour à l'extensif, n'est pas autre chose que sa propre impossibilité. Concrètement, l'eudémonisme pragmatique prétend s'en tirer en se constituant en utilitarisme ou en naturalisme optimiste généralisé ou encore en technicisme³. Ce ne sont là pourtant que des références diverses à un hédonisme sous-jacent, point de départ de tout empirisme qui prétend se dépasser et qui ne fait pourtant que souligner mieux sa propre impossibilité. Ainsi la moralité un instant ravalée rebondit-elle. Si elle doit pouvoir être, la morale réaliste, malgré soi, doit se référer dans son être et comme sa condition de possibilité, à une norme qu'elle ne saurait être. C'est dire qu'en soi-même, étant intenable, elle est déjà implicitement — même dans son actualisation la plus contestable — son propre dépassement vers son opposé. Comme le fait remarquer Simone de Beauvoir⁴, il y a dans tout réalisme, aussi rigoureux soit-il, un idéalisme impliqué, ne serait-ce que dans la mesure déjà où, étant option, il s'échappe nécessairement de quelque façon à soi-même. Dans

¹ Cf. *Mirages et Certitudes de la Civilisation*, p. 31.

² Cf. op. cité, p. 35.

³ Cf. op. cité, p. 38-41.

⁴ Cf. *Les Temps Modernes* n° 2, p. 248-268.

la perspective de la moralité comprise comme dimension nécessaire de l'acte, l'idéalisme et le réalisme en tant que disjonction et comme intégration sans distance, se renvoient dos à dos. Que peut-il en résulter pour notre tentative d'élu-cidation ?

Puisque la moralité et l'action dont nous avons par ailleurs reconnu l'interdépendance nécessaire et ontologiquement fondée, par l'analyse de deux attitudes extrêmes et inadéquates, se révèlent être disjointes sur le mode du n'être pas, ainsi qu'intégrées l'une à l'autre comme ne l'étant pas, pourrions-nous dire, ce qui doit être considéré comme leur seul agencement possible, ne peut être que leur liaison dialectique. Nous avons déjà vu dans le moi et dans le corps, les deux modalités indissociables et pourtant distinctes d'une même totalité. Nous retrouvons une ambiguïté analogue ici. La moralité et l'action ne peuvent être que comme un seul et même tout, mais pourtant loin de se confondre en lui, elles restent néanmoins distinctes afin que cette totalité précisément ne se ramène pas contradictoirement à l'une ou à l'autre de ses parties. Ce sont donc les modalités de leurs relations qui doivent être tirées au clair.

Chacune nous ramène en soi et comme composante immédiate de son être, à la distance qui nécessairement la sépare de l'autre. Nous savons que parce qu'il ne peut aboutir que par autrui ou pour mieux dire, parce qu'autrui est une condition nécessaire de son aboutissement possible, celui-ci devant s'affirmer à cet effet, en tant qu'individualité, l'acte doit d'abord être compris comme étant tout entier moralité. C'est parce qu'il ne peut envisager d'aboutir que si l'autre est, que celui-ci le concernant directement dans son être, le « moralise ». Nous savons d'autre part, qu'en tant que relation à autrui, comme sa réussite et dans le meilleur des cas — parce que si l'être humain doit pouvoir être par autrui, encore faut-il que celui-ci soit nécessairement contre autrui — il ne peut être que problématique — surgi comme devant aboutir, mais

n'aboutissant pourtant pas du simple fait d'avoir surgi. De cela résulte que dans la sphère de la concrétude jusqu'ici réellement posée, l'action humaine ne peut — malgré soi — que rester en panne, ce qui fait que l'acte n'apparaît jamais en tant que moralité que comme destination et que la moralité dans l'acte n'est jamais d'abord réalisée. L'acte serait-il envisagé comme étant en mesure d'aboutir, ce sont ses conditions morales qui, ne pouvant être remplies, empêcheraient que tel puisse être le cas. La moralité pour sa part serait-elle comprise comme aboutissement de soi, c'est l'acte étant inabouti qui ferait de cette compréhension une impossibilité radicale, sinon comme illusion. Au delà de l'idéalisme et du réalisme — si nous récupérons nos descriptions — il apparaît que l'acte est moralité mais que c'est son propre chemin, que nécessairement il doit parcourir s'il veut comme acte pouvoir être moralité, qui nécessairement l'en empêche. A l'opposé et en vertu de la même identité première, il apparaît que la moralité est action, mais celle-ci étant ce qu'elle est — c'est-à-dire au niveau de l'autre, inévitablement problème — il est impossible à celle-là de se rejoindre selon ce que pourtant elle doit nécessairement être. Autant dire que dans la dialectique qu'elles sont, la moralité et l'action sont successivement la fin et le moyen d'elles-mêmes. L'action est le seul moyen de réalisation de la fin que la moralité est et c'est pour cette raison précisément que jusqu'ici il s'est révélé que celle-ci ne pouvait jamais être ni l'acte, ni sans l'acte. La moralité est la seule fin possible du moyen que l'acte est, comme lui conférant sa signification en tant qu'elle est son nécessaire vecteur, et c'est pour cette raison qu'il ne peut à aucun prix ni se confondre avec elle, ni se désolidariser d'elle.

Seulement si la moralité est la fin dont l'acte comme moyen ne peut se passer et si l'acte est le moyen sans lequel la fin qu'est la moralité perd jusqu'à son sens, leur dialectique ne s'arrête pas là. Tel serait-il le cas, une disjonction serait encore possible et c'est l'idéalisme qui serait susceptible de

réapparaître, ou au contraire, il pourrait y avoir intégration totale et c'est le réalisme qui une fois encore se manifesterait. Parce que la moralité est action et parce que celle-ci est intégralement celle-là, dans la mesure où l'acte est moyen — appartenant à une même totalité — il est aussi nécessairement fin. Réciproquement et pour la même raison, la moralité comme fin est aussi indissociablement moyen de quelque façon. Il s'ensuit qu'une mise en perspective différente de celle que nous venons de décrire est non seulement possible, mais inéluctable. Ontologiquement, la moralité devient le moyen de l'acte qui est sa propre fin. Si je ne puis être moral sans agir, inversement, il se trouve que je ne puis agir sans du même coup m'installer dans la moralité. L'acte pour sa part devient la fin de la moralité qui est son propre moyen. Si je ne puis agir sans être moral, il se trouve que je ne puis être moral sinon en habitant l'action. Mais, parce que tel est le cas, parce que loin qu'il y ait simplement renversement des termes de la dialectique action-moralité et parce que celui-ci n'est possible que par la reprise de son opposé qu'il n'est pas, mais par qui il est, il y a pour ainsi dire renversement du « second degré », comme le bouclement d'un cercle. Dans la mesure où la moralité est tour à tour fin et moyen et dans celle où l'action est successivement moyen et fin, parce que chacune, dans l'épaisseur de son propre être, est à la fois inévitablement l'une et l'autre, il se trouve que lorsque j'agis, je ne puis être moralité que comme fin et lorsque je suis moralité, à cause de l'action qu'elle est, je ne puis jamais l'être que comme moyen. Il y a comme une intériorisation de relations qui au début, malgré l'étroitesse de la liaison des termes dont elles sont les modalités, se trouvaient être encore lâches. C'est dire que pas plus l'action que la moralité ne sont en mesure d'aboutir, non pas seulement comme nous l'avons vu jusqu'ici, selon l'unicité des parties qu'elles seraient, mais à cause de celles-ci précisément, selon la totalité qu'elles sont. La dialectique nécessaire

de la moralité et de l'action implique que si l'une ne peut ontologiquement être comprise sans l'autre, pour cette raison précise, la totalité qu'elles forment ne peut être que l'inaboutissement de chacune de ses parties dans l'autre, comme leur réciproque réussite. Parce qu'il ne saurait y avoir de moralité qui ne soit pas aussi action ni d'action qui n'habite tout entière la moralité, la moralité étant à chaque fois leur opposé, ne pouvant parvenir à leur propre extrémité, l'une et l'autre ne peuvent jamais que tourner court. Leur dialectique nécessaire, en se resserrant, implique la nécessité de leur commun inaboutissement au regard de ce qui, dans l'idéalisme et le réalisme — trop pressés en ce sens qu'ils refusaient soit leur chemin soit leur dessein —, devait à chaque fois représenter leur état pur.

L'on en aperçoit immédiatement la conséquence. Désormais, de par le déroulement de notre démarche, il apparaît que ce n'est pas simplement parce que, dans un certain état de nos relations, la moralité ne serait pas réalisée, ou parce que des circonstances empêcheraient que l'action soit poussée jusqu'à son aboutissement, qu'il y a problème. Le problématique des relations interhumaines surgit au sein même de la moralité et de l'action comme leur aboutissement à l'une et à l'autre puisque nécessairement leur intérieure dialectique — sans quoi elles ne peuvent être ni l'une ni l'autre — en est l'inévitable inaboutissement. Dès lors, la limitation de l'acte et de la morale que — à un certain moment de notre développement — nous avons attribuée à l'exiguïté de la sphère de l'individu et de l'autre, se révèle ne plus être suffisante. Il y a bien dans nos relations à deux, quelque chose d'essentiel qui fait qu'elles se situent au niveau du problématique ; pourtant si notre dépassement vers les autres est nécessaire, il se révèle qu'il n'est pas suffisant. La dialectique moralité-action fondée sur les incomplétudes de mes relations à autrui, de par l'intériorisation de ce qui, étant ses termes est devenu ses moments, se dépasse elle-même une fois qu'elle est parvenue

à son terme et même si l'acte aussi bien que la morale devaient pouvoir être réalisés pleinement, parce qu'ils ont été distincts dans leur élaboration, ils ne peuvent pas sans cesser d'être, ne pas se constituer comme leur réciproque limitation. La morale, comme acte ne peut pas ne pas se traîner après soi et son aboutissement étant également celui de l'action ne peut pas ne pas être aussi son inaboutissement. L'acte comme morale doit nécessairement être au devant de lui-même et son aboutissement ne pouvant avoir de sens que dans la mesure où il la rejoint, parce qu'aussi il se rejoint, il ne peut pas ne pas — n'étant plus moralité, mais moralité rejointe en tant qu'action — par là-même ne pas aussi inaboutir. Il est clair dans ces conditions que même au cœur de la multiplicité des hommes, une inévitable inadéquation — que leur nombre à lui seul ne suffit pas à réduire — subsiste nécessairement. Si l'on veut, parce que dans les relations interhumaines il y a forcément d'inclus les rapports de l'individu et d'autrui, la négativité présente pour une part dans les relations de ceux-ci ne peut pas ne pas les atteindre de quelque façon. L'aboutissement de l'acte au niveau de l'individu postulait la nécessité d'autrui et la structure de nos relations s'est révélée incompatible avec leur destination. L'impériorité morale s'est alors manifestée impliquant la nécessité d'un dépassement vers les autres. Une fois encore apparaît une impossibilité, et c'est aussi bien que la présence des autres, un retour vers l'homme seul et vers autrui comme leur repère qui se révèle nécessaire. Si l'on veut, c'est parce qu'en définitive, c'est par le truchement de l'individu et d'autrui que les autres assument nécessairement leurs relations comme relatif échec dans la dialectique de l'action et de la moralité — puisque la première est ontologiquement liée à l'homme seul dès son surgissement et puisque la seconde « arrive » avec autrui — qu'il est nécessaire, si celui-ci doit pouvoir être dépassé, que ce dépassement porte également sur l'un et les autres. La corrélation de la dialectique

de la moralité et de l'action ainsi que de la continuité inévitable qui va de l'individu à autrui et aux autres, indique pour l'homme la nécessité d'une reprise intensive de son infrastructure.

Théodore Litt montre¹ que dans la connaissance de soi parvenue à une amplitude — communautaire et historique — maximale de l'humain, c'est par un retour dans l'homme lui-même et au plus profond de son être propre que peut se jouer son élucidation totale. Quoique nous nous interroguions ici sur les conditions de possibilité ainsi que sur les implications pour l'être humain de la moralité et de l'action, c'est de quelque chose de semblable qu'il s'agit. C'est dire que s'il doit pouvoir être possible à la moralité et à l'action d'aboutir en établissant entre les hommes des relations humaines, le simple surgissement de celles-ci ne peut, bien qu'étant nécessaire, suffire à lui seul, et doit se doubler d'une affirmation intensive. Sartre dit de l'homme qu'il « porte le poids du monde tout entier sur ses épaules : il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être »². C'est dans la perspective « à plusieurs » de la moralité qu'il est pour lui, pour les autres et pour autrui, ce qui apparaît à ce point de notre démarche. Au terme de son élargissement concret maximal, dans la perspective de sa réalité, l'être humain se révèle devoir assumer « une manière d'être » par quoi il se situe tout entier. Il serait ontologiquement vain que l'homme (quoique dans la sphère élargie des hommes) attende tout de sa multiplicité. Bien que l'habitant comme lieu nécessaire de la moralité, en dehors de quoi il ne se peut pas qu'elle soit réellement (la moralité solitaire n'est pas seulement une escroquerie, mais encore une impossibilité radicale), il lui faut pourtant, dans une reprise où les autres, autrui et lui-même, selon une absolue réciprocité, s'incluent

¹ Cf. *Die Selbsterkenntnis des Menschen*, p. 62-86.

² Cf. *L'être et le néant*, p. 639.

chacun comme étant à chaque fois les deux autres termes qu'il n'est pas, échappant à chaque fois à chacune des sphères avec lesquelles ainsi il s'identifie, échapper à chacune d'elles dans un incessant mouvement de déplacement. C'est dire que réellement amenée dans la concrétude que jusqu'ici nous avons dénombrée, l'action comme la moralité — par la récupération nécessaire des conditions indispensables de possibilité de leur dialectique — abouties comme inaboutissement et inabouties comme aboutissement, ne peuvent être comprises que comme *responsabilité*. Au delà de l'idéalisme et du réalisme, par la dialectique que leur dépassement nécessite, c'est en définitive à la reconnaissance qu'il ne saurait y avoir de réalité morale qu'activement concrète et d'action réelle que moralement inscrite dans la concrétude et à la responsabilité comme condition nécessaire du monde des hommes, que nous nous trouvons amené. Dans la sphère des autres, il ne saurait y avoir d'êtres humains possibles qu'en tant qu'ils sont liés par une fondamentale responsabilité. De même que l'action me permet d'échapper à l'extensif et de même que la moralité était le thème de mes relations à autrui, ainsi la responsabilité constitue-t-elle la spécificité de mes relations aux autres.

Ainsi une nécessité dont nous n'avons jusqu'ici à aucun moment ressenti le besoin apparaît désormais, maintenant qu'un mouvement extensif de plus en plus englobant s'est révélé devoir se parachever dans un retour intensif, à savoir celle de l'approfondissement de l'être humain. En fonction de ce qui vient d'être posé, il ne suffit plus que l'homme s'impose en tant qu'individu, comme autrui ou selon la multiplicité des autres. Il n'est même plus suffisant que comme individualité, il soit pour ainsi dire en avant de lui-même, son propre principe régulateur. Il faut qu'il soit tout entier et dans son être immédiat, *personne humaine*. L'individu que dans ses diverses modalités, nous avons saisi jusqu'à ce point de notre explicitation est sérieusement investi en lui-même comme dans une motivation lourde. Montrant que la

forme symbolique absente¹, l'animal ou le malade de Gelb et Goldstein incapable de prendre vraiment du recul, trahit une sorte d'adhérence à l'actuel, Merleau-Ponty caractérise les modalités d'une appréhension du monde ou de soi-même non encore tout à fait claire. « Une conscience, dit-il, est selon le mot de Hegel, un « trou dans l'être » et nous n'avons encore ici qu'un creux »². C'est là l'expression exacte de l'humanité que jusqu'ici nous avons décrite et que l'apparition de la notion de responsabilité, issue pourtant du plus profond de l'être de celle-ci, nécessite désormais. Il manque dans notre description jusqu'à ce point, une autonomie ontologiquement première de l'être humain que celle-ci désormais, nécessite pourtant comme sa condition propre de possibilité et qui est comme le « passage d'un creux à un trou ». Mais regardons-y de plus près.

Indépendamment des implications intensives de la notion de responsabilité sur lesquelles nous avons mis tout à l'heure l'accent, il doit désormais être tenu compte du fait que ce sont les autres, en eux-mêmes et pour eux-mêmes qui nécessitent le dépassement de l'individu vers la personne. L'individu appelait autrui qui appelait les autres selon l'imbrication extensive de leur sphère, pourrions-nous dire. Il se trouve désormais que la signification des autres ne peut résider que dans la personne. C'est parce qu'il y a dans l'action, au niveau des relations à autrui, l'ébauche d'une dimension morale que, comme le lieu de réalisation de celle-ci, la nécessité des autres a été fondée par l'éclatement de la sphère trop étroite de l'individu et d'autrui. Les autres, de par leur simple surgissement et comme leur fondement même, ont une vocation morale. Sans la moralité attachée à l'action dans la mesure où celle-ci ne peut être que par autrui, les autres ne sauraient avoir d'existence réelle nécessaire et se ramèneraient dans

¹ Cf. *La structure du comportement*, p. 130-138.

² Cf. *op. cité*, p. 136-137.

leur statut à n'être qu'individu ou autrui. Il est clair dans ces conditions que si la moralité dont nous venons de montrer qu'elle ne peut être que par l'action, en tant qu'elle est responsabilité, se trouve être essentiellement inachèvement, c'est leur être même qui se trouve mis en question et c'est à une contradiction que nous risquons d'aboutir. Les autres ne sont qu'en tant qu'ils sont moralité ou pour mieux dire, qu'en tant que leur fondement est tout entier la morale qu'exige l'action par le truchement d'autrui. La question morale qui se pose à leur niveau n'a donc de sens que parce qu'ils sont. L'éventualité de son inaboutissement, bien que les mettant en cause dans leur existence même, ne peut par suite être posée que pour autant qu'ils soient. Il s'ensuit que la moralité, sa mise en question par l'action qui aboutit à la reconnaissance de la responsabilité et l'existence des autres étant étroitement liés, la moralité n'étant pas, ce sont les autres qui ne pourraient être et c'est alors la responsabilité qui perdrait jusqu'à son sens. Il faut nécessairement qu'en fonction de la responsabilité, dans la mesure où elle est moralité, les autres soient. Mais comme il leur est impossible d'être en eux-mêmes, puisque la moralité qu'ils sont est dans une certaine mesure inaboutissement comme action et puisque cela implique de par son infrastructure — comme nous le savons — qu'ils ne peuvent s'attendre à se voir étayés dans leur être seulement par un plus grand nombre d'entre eux, il faut nécessairement qu'ils tirent leur stabilité de leur propre approfondissement. En d'autre termes, devant être comme ne pouvant être et n'étant en mesure de n'avoir recours à rien d'autre qu'à eux-mêmes, il faut qu'ils s'affirment selon la moralité qu'ils sont et deviennent personnes. Ce que la notion de responsabilité postulait pour elle-même se trouve être vrai également pour ceux qui ne peuvent être que par elle en tant qu'elle est moralité, c'est-à-dire pour les autres. Ainsi par la jonction des deux pôles d'une problématique unique, il apparaît que les autres et la moralité nécessitent semblablement un dépas-

sement et que, dans la mesure où les premiers étant eux-mêmes sont nécessairement également autrui et où la seconde, au plus profond de son être est indissociablement action, il ne peut être qu'intensif et ne s'effectuer que par et dans la personne.

Ceci nous mène à la question de savoir ce que doit être au juste cette dernière et comment il lui est possible de réellement être, dans quel contexte et par quelle voie. Nous avons parlé sans cesse de l'affirmation d'une dimension intensive de l'homme faisant apparition au terme de son étalement extensif maximal comme de sa nécessaire complémentarité. Nous avons indiqué qu'il s'agissait d'un approfondissement indispensable à l'être humain, fondé ontologiquement dans la réalité de sa concrétude. Qu'est-ce que cela peut-il pourtant au juste signifier ? Qu'est-ce que réellement et selon ma propre nécessité, m'approfondir et comment dois-je m'y prendre si je veux être en mesure d'aller dans le sens de mon être ? Il y a là une série de points qui sont encore obscurs et qui doivent être tirés au clair. Si l'on veut, après que la question de la nécessité de la personne vient d'être fondée, comme son indispensable dépassement et son parachèvement, c'est celle de ses conditions de possibilité en même temps que celle de sa spécificité qui désormais doivent être explicitées.

Eu égard à la façon dont, dans son être, nous l'avons fondée, une première nécessité apparaît d'emblée comme représentant l'essentiel de son statut à savoir qu'il ne peut y avoir de personne que dans le contexte de sa pluralité. La personne nécessairement et dans son être ne peut pas ne pas être aussi multiplicité d'elle-même. Si l'on veut, il n'y a de personne qu'en tant que *personnes*. Concevoir la possibilité de sa solitude comme de sa structure première n'est pas seulement délicat en fonction des difficultés que cela ne manquerait pas de soulever quant à ses chances d'aboutissement, mais se trouve être ontologiquement un non-sens absolu. La personne non seulement ne peut pas surgir dans la sphère de l'individu

unique, mais celui-ci étant amoral, la responsabilité ne pouvant à son niveau avoir encore de signification, elle ne saurait même s'y trouver formulée. La personne comme accentuation de soi-même se révèle donc, dans son être, résider à l'extérieur de soi parmi les hommes et les voies de sa réalisation, bien que lui étant propres, ne sauraient être pourtant que collectives. Autrement dit, en fonction de son infrastructure, il n'y a jamais de personne qui ne soit également autrui et les autres en étant elle-même, si elle doit pouvoir être et pour qu'ils soient. Comme son être même, en fonction de son infrastructure, c'est-à-dire de la sphère dans laquelle seule il est nécessaire qu'elle soit, et de ses implications, la personne ne peut pas — sous peine d'être illusoire — ne pas être d'abord et tout entière publique.

Pourtant, si c'est là sa première dimension, il est évident que ce ne saurait être la seule. Tel serait-il le cas, ce n'est pas de la personne qu'il serait question, mais — comme nous le savons — de ce qui par rapport à l'homme se définit principalement en termes extensifs, c'est-à-dire des autres. Théodore Litt fait remarquer¹ que la personnalité est le point culminant de l'autosuffisance humaine. Elle est l'état le plus affirmé de l'individualité. En ce sens, nous pouvons dire qu'il ne saurait y avoir de personne que si le moi, dans l'individu, est réalisé. C'est-à-dire, non pas s'il se trouve être affirmé en tant que moi — ce qui équivaldrait à la réduire à une sphère inférieure désormais abstraite où l'individu n'est pas encore constitué — mais si l'individu est sa propre réalisation comme d'un moi, ce qui précisément est le point marquant de son autonomie. La personne, si elle doit pouvoir se différencier des autres qu'elle ne peut être sans cesser d'être elle-même (et sans aussi que ceux-ci soient) doit donc être tout entière intimité. Sur fond de publicité inévitable, surgit une dimension seconde

¹ Cf. *Mensch und Welt*. p. 22-24.

mais essentielle qui n'est que l'affirmation de son caractère intime.

Comment sortir de notre dilemme qui est fonction de la structuration double de l'être de la personne, selon qu'il est compris dans la perspective des conditions de possibilité de son avènement ou selon celle de sa nécessaire spécificité ? Comment est-il possible de concilier l'inconciliable ? A y regarder d'un peu près, l'argumentation est simple, étant contenue déjà dans ce que nous avons élucidé jusqu'ici et se résumant, de ce nouveau point de vue, à sa reprise. Etant donné que l'individu comme ne s'engloutissant pas dans le monde et parmi les choses, ne peut être que par le truchement d'autrui et des autres, le moi que comme personne, il doit actualiser et qu'il lui faut promouvoir afin de pouvoir être, participe nécessairement de ceux-ci de quelque façon. Le moi d'avant l'avènement de l'individu, désincarné, peu solide dans son instabilité et non encore concret, pose comme sa condition de possibilité — et quoique nouant avec ses autres nécessaires soi-même des relations étroites — l'exclusion non moins nécessaire de ce qui n'est pas lui. Il y a entre l'extensif et l'intensif, bien qu'ils ne puissent être que dans l'ambiguïté de leur réciproque soutien, une carence absolue de participation, une inéluctable disjonction. Le moi dont il est ici question, au contraire, ne pouvant être dans sa plénitude propre que comme individu, en tant que celui-ci doit s'atteindre afin de parvenir à la personnalité, doit se constituer comme l'exact contraire de l'exclusif. Si l'on veut, au lieu d'être analytique, bien que subsistant comme moi, sa plénitude passant par l'individu — sans quoi il ne serait, nous le savons, que sa structure métastable — le moi doit pouvoir être fondamentalement synthétique. C'est d'une espèce « d'ipséité généralisée » qu'il est ici question, dans la mesure où ce sont des nécessités morales qui en postulent l'apparition. Il s'ensuit que le moi que l'individu doit être, étant précisément individu et non pas simplement moi, doit être compris comme

sa propre diaspora¹. Selon son origine et sa destination, il ne peut y avoir de personnalité que diasporique, c'est-à-dire dispersée et concentrée à la fois, extérieure et intérieure, comme la condition d'une affirmation plus marquée de son être. Ce qui pouvait sembler contradictoire se révèle être au contraire corrélatif. A la question de savoir ce que la personne par ailleurs nécessaire se trouve être, il peut être répondu qu'elle n'est pas autre chose que la jonction nécessaire en soi de la publicité et de l'intimité, chacun de ces deux termes se comprenant comme l'autre soi-même de l'autre.

Pourtant, ce n'est pas tout. Si le dilemme qui se posait à nous vient de pouvoir être aisément tranché, par le fait, une réalité supplémentaire émerge de notre analyse. Nous avons montré tout à l'heure que la personne ne pouvait avoir de signification que si, du même coup, elle était tout entière personnes. Nous avons montré ensuite que ce caractère nécessaire de son être était non pas inconciliable avec sa spécificité secrète et intime, mais qu'il s'agissait là des deux perspectives différentes mais complémentaires d'un même être. Ceci nous permet de préciser le caractère public de la personne. Nous ne disions pas « combien » de personnes étaient nécessaires à la constitution de son être. Simplement, nous sous-entendions un très grand nombre, nous référant à la multiplicité des autres. Désormais nous pouvons poser qu'il ne saurait s'agir que de la *totalité* des personnes. De sa relativité nous passons à l'absoluité de mon caractère intersubjectif constituant. Lorsque comme individu, je reviens sur moi et me constitue comme moi, sur le fondement des autres, par là-même et en fonction de l'interdépendance des deux composantes de mon être, je ne puis pas ne pas impliquer que mon retour, intensivement, n'a de sens que dans la totalité des autres. Il y a dans l'abou-

¹ Nous empruntons ce terme à Sartre, puisqu'il est parfaitement propre à exprimer ce à quoi nous aboutissons. Cf. *L'être et le néant*, p. 180.

tissement intensif de la personne humaine une universalité extensive impliquée par le seul fait de l'étroitesse des relations des deux dimensions de mon être. Tel n'est-il pas le cas, c'est ou bien l'affirmation de mon moi qui n'est pas suffisante ; ou bien tous les autres n'étant pas englobés, celle-ci qui ne peut se réaliser. Théodore Litt montre¹ qu'il ne peut y avoir d'universalité que comme la présence en elle du particulier. Il y a une jonction oblique et nécessaire entre des termes qui chacun sont la complétude de l'autre. Il y a ici quelque chose de semblable. Il n'est pas possible de disjoindre l'extensif et l'intensif et cette étroite intégration elle-même n'est pas autre chose que le parachèvement de l'un comme de l'autre, « obliquement ». L'on comprend dès lors que la réalisation de la personne puisse se comprendre comme la recherche de *l'universel humain* par la synthèse du particulier et du général, étant à chaque fois et selon les deux registres de son statut, ou bien quête de l'homme, en soi, sur le fondement nécessaire des hommes et vers eux, ou bien au contraire intégration dans le monde de ceux-ci, comme son unique moyen de s'atteindre à l'intérieur d'elle-même, les deux moments de son effort étant inséparables et conduisant dans chaque solitude à l'ancrage dans la totalité de ses semblables, ainsi qu'au rejet obligé de toute assumption qui se contenterait d'être partielle seulement.

L'on aperçoit immédiatement dans ces conditions ce qui dans la multiplicité des hommes entrave pourtant la réalisation de la personne après qu'elle ait été décrite comme nécessaire en fonction de ceux-ci précisément. Entre la sphère des autres où est apparue la nécessité que l'être humain soit multiple et la sphère de l'individu dont le caractère le plus affirmé de particularité s'est révélé être la spécificité même de la personne, c'est-à-dire entre les deux sphères nécessaires et suffisantes à la constitution de celle-ci, il n'y a pas de solution de continuité. Ces deux dimensions de son être sont complé-

¹ Cf. *Individuum und Gemeinschaft*. Introduction.

mentaires et elles mènent à la nécessité de l'universel humain. Elles se détachent l'une à partir de l'autre, mais parce qu'il y a quelque chose d'interposé entre elles et qui les lie et que pourtant elles sont comme le chemin qu'elles ont à parcourir si elles veulent s'atteindre, la personne humaine est pour ainsi dire « court-circuitée », et il se trouve que ce quelque chose perturbateur n'est rien d'autre qu'autrui en tant que mes relations à lui sont essentiellement problématiques. Parce qu'il y a autrui, ou pour mieux dire parce que je suis nécessairement autrui comme dimension de mon être et parce que les autres semblablement ne sauraient pas ne pas l'être aussi, la personne qu'ils sont et que je suis n'est pas en mesure de pleinement s'actualiser. Ils sont, dans mon universalité fondée sur la multiplicité des autres et l'approfondissement de moi-même, quoiqu'en tant que l'élément de notre (et de ma) nécessaire liaison, du même coup, l'hypothèque de notre être. Il faudrait, pour que la personne soit, que le problème de nos relations entre hommes soit levé. Or, parce qu'il y a autrui, ce problème ne peut à aucun prix être levé dans le cadre de la multiplicité humaine puisque pour être elle doit nécessairement passer par lui. Il s'ensuit que ce qui guette la personne et en menace la réalisation, c'est que dans la multiplicité des hommes, les relations interhumaines se ramènent simplement aux relations à trois, c'est-à-dire selon une modalité lâche, aux relations de l'individu d'autrui et des autres, ce qui ne permettant qu'une généralisation précaire inductive, interdit toute universalité. Sartre montre¹ que le surgissement du tiers ne résoud aucunement le conflit qui, dans le contexte du regardant-regardé, m'oppose à autrui. « A l'apparition du Tiers, dit-il, j'éprouve d'un même coup que mes possibilités sont aliénées et du même coup je découvre que les possibilités de l'Autre sont mortes-possibilités. La situation ne disparaît pas pour autant, mais elle fuit hors

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 486-496.

de mon monde et du monde de l'Autre, elle se constitue au milieu d'un tiers monde en forme objective... »¹. C'est dire que ni autrui ni moi-même nous n'y sommes plus pour rien. Nous nous trouvons bloqués en nous-mêmes et dépossédés de notre être. A la limite, nous ne constituons plus qu'un « Nous » et « celui qui s'éprouve comme constituant un *Nous* avec les autres hommes, se sent englué parmi une infinité d'existences étrangères, il est aliéné radicalement et sans recours »². Il est clair dans ces conditions que le problème que nous sommes ne peut plus recevoir de solution. Au lieu d'être assumé, il se trouve fixé en lui-même. Peut-être disparaît-il, mais loin que ce soit parce qu'il serait résolu, c'est au contraire pour la raison qu'il ne peut même plus être posé. La multiplicité des hommes, parce qu'en elle, c'est inévitablement le « Nous » qui fait son apparition, ne parvient à éliminer autrui qu'en éliminant du même coup l'individu et en supprimant ainsi toute chance de réalisation de la personne. Tout s'y trouve tout à coup sclérosé et mort, qui était dynamisme et débordement de vie. L'invention qui naît du problématique qu'autrui est pour moi devient impossible, les relations que je noue avec lui, quoiqu'inabouties, postulant pourtant en elles-mêmes au moins l'espoir d'une réussite, sont dénaturées. La médiateté des relations de l'individu et des autres, corrélative de l'irréductibilité du problématique qu'autrui est pour moi, empêche l'immédiateté de communication qui seulement pourrait nous constituer en personnes.

C'est dire que la réalisation de la personne tour à tour décrite comme nécessité d'approfondissement ou en tant que synthèse, en elle, du particulier et du général, afin qu'il puisse être atteint à une universalité humaine, se trouve s'identifier désormais à la réduction de l'élément qui, tout en rendant possibles les relations de l'individu et des autres est pourtant

¹ Cf. op. cité, p. 489.

² Cf. op. cité, p. 491.

simultanément l'agent de leur impossible jonction, à savoir autrui. C'est dire qu'elle n'est pas autre chose que l'élimination du problématique des relations à deux. *Si la personne doit donc pouvoir être, il faut nécessairement que soit établie une communauté humaine dans quoi elle est seule possible, c'est-à-dire que les hommes doivent pouvoir être en mesure de se rencontrer entre eux, sans qu'il leur soit nécessaire de s'opposer comme étant autres.* La nécessité de la jonction du particulier et du général dans un universel humain se trouve se ramener à celle de la réduction du moyen terme qui tout en les liant, les disjoint pourtant de quelque façon, à savoir autrui. Réaliser la personne, cela signifie soustraire autrui à lui-même ainsi que parvenir à l'extirper de l'être de l'individu et de celui des autres, c'est-à-dire permettre l'avènement de la communauté des hommes. Comment cela est-il possible ?

Nous venons de voir que la multiplicité humaine se constitue comme relation à trois. Plus encore que les relations à deux problématiques, les relations à plusieurs sont d'un certain point de vue dirimantes en ce sens qu'elles ne maintiennent pas seulement la nécessité que mes relations à autrui soient spontanéité et invention, mais les bloquant, les rendent en dernière analyse parfaitement impossibles. Il y a dans la multiplicité humaine, dans la mesure où aussi et comme son infrastructure, elle est relation à deux, un durcissement impliqué qui va à l'encontre exactement des possibilités de réalisation de la personne. Cette dimension nécessaire de son être est pourtant bien éloignée d'en représenter la totalité. Nous savons déjà que les êtres humains, dans et par leur nombre, en vertu de leur fondement moral, sont appel de la personne. Les autres ne seraient-ils que ce qu'ils sont en tant que leur multiplicité est engluante, non seulement l'individu collant au monde des choses se révélerait impossible, mais eux-mêmes, ils se ramèneraient à n'être que leur propre contradiction, et c'est le blocage qu'ils indiquent qui lui-même serait impensable. Maintenant et par la reprise de cette dimen-

sion de leur être, il apparaît qu'ils sont susceptibles de se constituer comme réalisation de celle-ci. Théodore Litt montre¹ que les relations à plusieurs au contraire des relations à deux, impliquent la possibilité d'ouverture d'un certain champ. Je ne puis rencontrer autrui qu'immédiatement — et être par là-même médiatement moi-même — dans un univers clos et c'est pour cette raison qu'il m'est problème et que je dois inventer sans cesse nos relations. Dans la multiplicité humaine au contraire, des rencontres sont possibles selon une modalité plus souple par le truchement d'une nécessaire médiateté. Entre a et b, il n'y a pas d'évitement possible. Dans le contexte a b c d par contre, a et d sont susceptibles de se rencontrer par le truchement de b et c selon les relations ab, bc et cd. Ainsi le huis clos est levé. Des fuites et des détours, des échappements à l'implacable présence constituante de mon semblable peuvent survenir. Des rencontres sont désormais possibles par procuration et les hommes dans leur nombre, quoique présents — et par là-même « autrui » — peuvent se constituer comme autant d'absences. Il y a dans la multiplicité, comme une de ses deux dimensions nécessaires et contrairement à celle que tout à l'heure nous avons décrite — mais comme sa condition de possibilité — une spécificité emboutissante qui fait qu'une certaine disponibilité apparaît dans la trame des relations qu'elle rend possibles et qui dépasse le problème des relations à deux. Si la multiplicité contient en soi le danger du glissement vers le « Nous » elle est pourtant corrélativement possibilité de dépassement vers la communauté des personnes. Ce qui au niveau des relations à deux se trouve être radicalement impossible comme étant hors de portée, dans les relations à plusieurs élargies, est au moins possible comme nécessaire horizon.

L'on comprend alors immédiatement ce que la multiplicité humaine doit pouvoir être. C'est au fond parce que les autres

¹ Cf. *Individuum und Gemeinschaft*, p. 236-241.

transcendent simplement leur infrastructure, c'est-à-dire autrui et l'individu et que les relations entre les différents termes que par elle ils se trouvent être sont relâchées, que la multiplicité humaine aboutit à n'être que pluralité à trois, selon précisément ses éléments disjoints constituants. Si elle doit être constitution d'une totalité, ce qu'il est possible qu'elle soit, il lui faut donc établir des relations étroites entre l'individu autrui et les autres. Pour que, en tant que communauté elle soit possible, il faut qu'elle soit récupérante. Merleau-Ponty dit à propos des relations de l'âme et du corps¹ qu'il n'y a pas simplement liaison d'entité stables, ni même enchevêtrement d'éléments interdépendants intégrés, mais étagement sans cesse mouvant d'effectuations diverses de mon être et que leur « action réciproque prétendue se ramène à une alternance ou à une substitution de dialectiques ». C'est semblablement de cela qu'il s'agit ici. Si la multiplicité doit être possible comme l'actualisation de la deuxième de ses dimensions nécessaires, il lui faut être son propre cheminement le long de ce que l'on pourrait appeler sa verticalité, c'est-à-dire des autres à l'individu et à autrui, selon la tridimensionnalité perspective de chacun. Alors la personne peut être réalisée et il peut être atteint à la communauté en ce sens que les relations à autrui problématiques peuvent être dépassées du côté de la disponibilité et être — ce qui est nécessaire à la texture même du réel — tout en n'étant pas — ce qui par le fait d'en extirper du même coup le caractère irrelationnel, est la condition même de possibilité de la personne. Dans la multiplicité humaine récupérée, cela n'a aucune importance qu'autrui me soit ontologiquement autre. Parce qu'aussi il est les autres, je puis malgré qu'il soit autre, en faire l'expérience comme d'un moi, à travers ma dimension intimement publique. Semblablement, je suis en mesure de m'appréhender comme étant les autres et parvenir au niveau de la responsa-

¹ Cf. *La structure du comportement*, p. 218.

bilité, parce que bien que les étant d'une certaine façon, je subsiste pourtant dans l'autre comme individu et sauvegarde ainsi la nécessité de ma dimension intime. Des deux extrémités de lui-même, par moi dans les autres et dans les autres en moi, autrui peut parvenir à être selon sa nécessité comme n'étant pas. C'est dire que la multiplicité est possible dans la mesure où, en tant qu'une certaine organisation récupérante de soi, elle se dépasse de toute part et tend à se constituer en *société*. Personne et société sont ontologiquement liées dans la mesure où l'une est nécessité de l'élimination du problème que m'est autrui et où l'autre est la condition indispensable de possibilité de cette élimination, dans la trame « réconciliante » qu'elle est. Si la personne humaine ne peut être que comme communauté, il ne saurait y avoir de réalisation de celle-ci que par et dans la société comprise comme la réassomption nécessaire par soi, de la multiplicité des hommes, vers sa totalisation verticale aussi bien qu'horizontale.

Mais, si tel est le cas, si la société est simplement l'actualisation selon sa dimension oblique, de la multiplicité humaine, l'on conçoit que la question qui se pose à nous désormais est de savoir comment celle-ci est en mesure de se reprendre selon la totalité de ses termes. Sans insister — ce qui ici n'est pas notre objet — sur les contradictions de l'individualisme et du collectivisme¹, une difficulté surgit d'emblée. A la suite de Théodore Litt, nous venons de mettre l'accent sur la possibilité de rencontre que contient en soi la multiplicité humaine comme l'un de ses possibles, dans la perspective des relations à deux qui doivent et peuvent ainsi être dépassées. Si nous tenons compte du fait que pour que la société soit, il faut que celle-ci soit réconciliation, c'est son insuffisance radicale qui apparaît alors. La réconciliation de a et de d,

¹ Nous choisissons ce terme pour indiquer le dépassement nécessaire de l'antagonisme des relations à deux et qui au-delà de la multiplicité « fait » la société.

dans le contexte a b c d, bien qu'étant réellement possible, ne l'est pourtant que par les relations « dures » ab, bc et cd. S'il n'est tenu compte que d'un nombre partiel de ces termes, il y a certes réconciliation, mais comme il s'effectue aux dépens toujours de la totalité des autres, c'est leur réconciliation totale qui se révèle être impossible. Dans les relations à plusieurs, s'il est tenu compte d'un certain nombre seulement d'entre les hommes, leur réalisation en tant que présence-absence est incontestablement possible. Si au contraire, c'est leur totalité qui se trouve envisagée, elle se révèle être radicalement impossible. Tout ce qui était ouvert se retrouve nécessairement bouché. Dans sa deuxième dimension et comme son effectuation totale réapparaît inévitablement la première modalité constitutive de la multiplicité des hommes. Or, comme la multiplicité réconciliante qu'est la société, parce que précisément, elle est réconciliante, ne peut être valable ontologiquement que si elle concerne la totalité des relations humaines, il apparaît qu'elle est de quelque façon sa propre impossibilité. Parce que, dans leur multitude et dans la mesure où il doit être tenu compte que leur être comme personnes réside dans la société, les hommes ne pouvant communiquer entre eux que par les hommes, des relations humaines sont établies qui sont possibles partiellement et se trouvent contenir la solution du problème d'autrui, mais qui du même coup sont incapables, telles quelles, de se constituer comme celle du problème des autres, ou pour mieux dire, de tous les autres. C'est la multiplicité qui, selon ce qu'elle rend possible au niveau d'autrui, postule la possibilité de la réalisation dans son organisation en société, de la personne humaine. Pourtant, en fonction de cette possibilité qu'elle laisse entrevoir et du haut, pour ainsi dire, de celle-ci, selon ce qu'elle implique pour la totalité des hommes sans quoi il ne saurait y avoir d'organisation sociale, c'est la propre impuissance de la société humaine qui se révèle du même coup. Il y a deux moments qui s'appellent dans l'élucidation de ce que peut la multiplicité des hommes

et il se trouve que les possibilités réelles dont le premier de ceux-ci fixe la nécessité est par là-même le surgissement des impossibilités contenues dans le second. En d'autres termes, la société comme moyen de réalisation de la personne humaine dans la communauté, en tant que telle, n'est pas autre chose que sa propre condition d'impossibilité. Il nous faut donc, à ce point de notre démarche, chasser de la société humaine la multiplicité qu'elle doit nécessairement être et qui pourtant l'entrave et en empêche le véritable avènement. Dans la sphère des autres se retrouve, au sein d'un monde des hommes plus étoffé, la même contradiction que celle que nous avons rencontrée dans les relations à autrui.

Dans ces conditions une seule possibilité nous reste : elle réside dans un retour au monde des choses, comme solution du problème que pose le monde des hommes. Nous avons vu tout à l'heure que la personne, de par la jonction du particulier et du général que son être implique est nécessité de l'avènement de l'universel humain. C'est la reconnaissance de la nécessité de celui-ci et la recherche de ses moyens de réalisation qui vient de nous acculer aux impossibilités auxquelles nous aboutissons. Autant dire qu'entre le particulier et le général, intensivement et extensivement, plus aucune possibilité ne reste ouverte du côté des hommes. L'action dans sa dimension morale interhumaine, au terme de sa course, ne peut parvenir qu'à l'impossibilité de son propre aboutissement. C'est donc sur sa dimension mondaine comprise comme la nécessité pour l'être humain d'être en mesure de communiquer avec son semblable qu'elle doit se replier, en fonction non pas seulement de sa propre condition d'aboutissement mais en fonction de la condition de possibilité de l'homme lui-même. L'homme qui jusqu'à ce point de notre démarche se révélait devoir trouver dans l'action la solution de son propre problème dans le monde et au sein des choses, comme possibilité de celle-ci, renvoie désormais au monde des choses lui-même. Le monde des hommes en soi comme le monde

des choses par l'homme, se trouve être instabilité et inaboutissement, et cela au terme de l'élucidation de la dimension morale interhumaine de l'action. C'est dire qu'à un « se faire » qui se révélait être le complément nécessaire de l'acte comme son interne dialectique, un « faire » se révèle désormais être nécessaire comme la condition de possibilité des deux premiers. L'action renvoyait à la morale. Il se trouve que par l'inaboutissement de celle-ci dans le contexte de son milieu humain, c'est à une morale comme acte que nous devons revenir, mais qui par ailleurs est moralité et action comme son indispensable dialectique et qui ne peut être qu'une prise en charge morale et « active » à la fois du monde des choses. Parvenu à un point où l'action et la moralité dans leurs sphères particulières ne peuvent à chaque fois que se ramener à leur échec réciproque, c'est désormais une jonction complète que nous devons opérer, dans une activité alourdie de la récupération du monde des choses et dans une moralité étayée par celle-ci et qui n'est pas autre chose que le « faire ». C'est donc lui qu'il nous faut élucider désormais dans notre quête de la personne et c'est ce à quoi nous allons nous employer dans le chapitre qui va suivre. C'est dire que nous allons nous interroger sur la signification des *expressions*.

CHAPITRE VII

LE PASSAGE PAR LES EXPRESSIONS

Si nous nous référons à ce que déjà nous savons des choses et du monde ainsi que de la situation de l'être humain en eux, il résulte qu'il ne saurait exister d'expression, que comme la réussite de l'acte. Or de par leurs relations au monde et aux choses, l'expression humaine et l'action doivent nécessairement être distinctes, la première étant un « faire » tandis que la seconde se présente comme un « se faire ». Dans cette distinction même, pourtant, et par le truchement du monde des hommes et pour lui, il faut que celle-ci soit le parachèvement de celle-là. Quelles conditions doivent être remplies pour que tel puisse être le cas ?

Nous savons que l'organisation des choses en monde s'effectue en deux temps qui pour être simultanés n'en sont pourtant pas moins radicalement distincts, comme les termes constituant d'une dialectique. La chose n'étant pas ontologiquement elle-même pleinement et immuablement, étant sa propre insuffisance, si réellement elle doit pouvoir être, demande à être parachevée. Il faut que je l'assume et la promeuve jusqu'à sa réalité. Le rocher loin d'être de lui-même obstacle ou auxiliaire doit être constitué dans son être par son autre soi-même. C'est moi qui, le reprenant selon la gamme mobile de ses virtualités, non seulement l'actualise dans tel ou tel de ses sens, mais le constitue en tant que plénitude d'être. Sur le fondement de cette constitution et comme son autre soi-même, si par ailleurs il faut que je sois en tant qu'individu, il me faut me saisir nécessairement de celles-ci et les faire tourner au monde. A un effort de parachèvement, disions-nous,

doit succéder nécessairement un mouvement d'achèvement — compris tout entier et par rapport à l'objet puisqu'il doit être monde, comme sa liquidation. C'est dire qu'il ne saurait y avoir de monde pour moi que par mon action corrosive. Si je dois pouvoir être et s'il faut que du même coup, pour que je sois, celui-ci soit également, seule ma prise sur les choses peut me garantir mon être. Cette prise pourtant, dans son contexte, c'est-à-dire dans le monde et parmi les choses où seulement elle peut avoir un sens, malgré l'appoint que nous sommes allé chercher du côté des hommes, chez autrui et dans la société, est incapable d'aboutir. Nous l'avons longuement montré, l'action est partiellement impuissante et la désintégration qu'elle peut réussir n'est que métastable, étant sans cesse mise en question et devant sans discontinuer être recommencée. En tant que mon action doit être comprise comme le surgissement de la contingence au sein du nécessaire, celui-ci se trouve ébranlé, mais c'est pourtant seulement dans la mesure où elle est nécessité que la contingence étayée par lui est possible. Les choses gênent leur organisation en monde. Et cela non pas parce qu'elles s'y opposeraient délibérément, auquel cas, dans la mesure où elles sont moi, comme leur parachèvement, il ne serait pas difficile de concevoir leur appropriation, mais parce que au contraire elles y aident et partant tendent à s'y affirmer. L'action, ne pouvant être que par et dans les choses afin de les organiser en monde pour que celui-ci soit, ne peut pas ne pas être talonnée par elles qui menacent de la déposséder, et par là-même, étant rendues impossibles, de rendre l'individu aussi bien que le monde et les choses également impossibles, ce qui la constitue en inévitable contradiction.

Nous parlions tout à l'heure de la nécessité du passage d'un *se faire* à un *faire*. L'on comprend désormais quelle doit en être la première nécessité. Le retour au monde, à la nécessité duquel nous sommes arrivé, ne signifie pas autre chose qu'il ne peut y avoir d'expression humaine que comme prise

de possession des objets en tant que leur indiscutable domination. Si — comme cela est nécessaire — l'expression doit pouvoir être la réussite de l'action, il faut qu'elle parvienne à extirper de celle-ci sa dimension objet qui, tout en la rendant possible comme surgissement, en empêche pourtant l'aboutissement. Il faut que les termes de mes relations aux choses et au monde soient inversés. Si je dois être en mesure de m'exprimer, il ne saurait suffire que j'ajuste simplement mon action ou, la répétant, que j'augmente sa puissance. Il faut qu'il y ait modification radicale de mon appréhension de l'extensif. Je dois être en mesure d'achever les choses et qu'ainsi se parachève le monde. Il faut que je m'empare du monde comme d'une chose, non pas pour le chosifier, mais afin que tout en le conservant comme monde dans sa spécificité, je le fasse échapper à son caractère métastable et, dans l'effritement de l'objet, je parvienne à le constituer comme solidité. La facticité, disions-nous à la suite de Sartre, est « la forme contingente que prend la nécessité de la contingence ». Dans ce sens il faut que la facticité tende à s'éliminer, c'est-à-dire que la forme que revêt la nécessité de la contingence, loin d'être contingente seulement, puisse devenir totalement nécessaire. C'est là le rôle de l'expression. Si l'on veut, il ne saurait y avoir d'expression réelle que comme ce dont l'action se révélait incapable et qui pourtant était nécessaire comme son aboutissement, c'est-à-dire que, par l'expression l'être humain distribue les choses autour de soi comme autant de contingences. C'est dire qu'il ne saurait y avoir d'expression humaine que comme affranchissement en tant que l'homme y réussit l'organisation des choses en monde selon l'ébranlement de l'opacité des premières et l'établissement de la stabilité du second. En passant de l'action à l'expression, du même coup nous passons de la nécessité de l'organisation à celle de l'affranchissement par le truchement de l'inévitable destruction de la chose et l'élaboration de sa mondanité en termes stables. La condition ontologique que l'expression soit

la réussite de l'acte (ce qu'il lui faut être), c'est qu'elle parvienne à mordre effectivement sur les choses et ne se borne plus à les agencer selon un certain ordre seulement, afin que leur monde soit solidement assuré par la création entre eux de relations humainement précisées.

A cette première nécessité s'en ajoute une seconde, à savoir que précisément elle n'est réalisable qu'à plusieurs. Si la condition essentielle de l'expression est son efficience mondaine, sa condition complémentaire, sans laquelle elle ne saurait être, c'est non seulement — selon sa destination — qu'elle soit pour les hommes, dans leur problématique multiplicité, mais par eux. Nous savons que c'est la communauté humaine qui, comme le lieu nécessaire de réalisation de la personne, nécessite un retour au monde qui ne peut être qu'expression. Cette simple nécessité suffit à fonder la spécificité intersubjective de celle-ci. L'action dans son surgissement est strictement solitaire : elle est la relation ontologiquement fondée de l'individu au monde des choses dans la mesure où il cherche à s'y maintenir. L'expression, au contraire, dès son surgissement est entrée dans un contexte intersubjectif. De la même façon que la moralité ne saurait être solitaire, l'expression comprise comme étant de l'homme seul est absolument impossible. Sartre montre comment l'œuvre de l'homme¹ n'est nullement achevée dès l'instant où celui-ci la termine, mais que son aboutissement réel non illusoire ne saurait résider que dans celui ou ceux à elle est communiquée. Le peintre ne termine pas son œuvre en y appliquant simplement sa dernière touche ni l'écrivain en traçant le dernier mot de son texte. C'est le spectateur ou le lecteur qui, assumant l'expression de chacun d'eux, leur assigne leur complétude, de telle sorte que la création artistique secrète est proprement unimaginable sinon comme

¹ Cf. *Qu'est-ce que la littérature ?* in *Situation II*, p. 92-96.

imposture et que le peintre n'expose pas ou l'écrivain ne publie pas par vanité ou par recherche de la renommée seulement, mais selon la logique même de ce qu'exprimant, il se trouve nécessairement être. C'est à quelque chose de semblable que notre démarche nous oblige de conclure. Nous venons de rappeler qu'il ne saurait y avoir d'établissement d'un monde stable que par la victoire du contingent sur la nécessité devenue contingente, ce que l'acte ne peut totalement accomplir et qui pourtant se trouve représenter l'unique possibilité réelle de l'expression si comme réussite elle doit — selon son être — pouvoir être. Du côté des hommes, nous savons que l'individu, dans sa solitude face au monde et aux choses, est frappé de la même impuissance. Si sa situation dans le monde des choses doit se trouver assurée, il lui faut s'ériger comme le renverseur de la nécessité en contingence. Pour que tel puisse être le cas, il faut que la contingence qu'il est, s'organise en sa nécessité propre et qu'une dialectique s'établisse entre les deux règnes opposés et complémentaires de l'extensif et de l'intensif, chacun se dépossédant de soi-même par le truchement de l'autre et pour l'autre, comme leur réciproque remplacement. A lui seul pourtant l'individu en est absolument incapable. C'est seulement par l'apport d'autrui et des autres qu'il peut être de taille. L'homme en tant que nécessité contingente, et si une solution ontologiquement fondée doit être trouvée à l'opposition nécessaire qu'il est au sein de son unité constituante, comme monisme et comme dualisme à la fois, ne peut à lui seul espérer parvenir à se soustraire à la nécessité universelle sans que par là-même son intérieure rupture — donc sa disparition — ne soit inévitable. S'il doit pouvoir vaincre et être en mesure de se maintenir en lui-même comme dans le monde et parmi les choses, il faut que lui échoie un « supplément » de contingence qui peut résider uniquement dans son semblable, compris comme contingence nécessaire, dans la fermeture de relations circulaires, par son propre

apport dans ce que l'on pourrait nommer leur dialogue. Il est évident dans ces conditions que si l'expression ne peut avoir de signification que comme la réussite de l'acte, dans la prise en charge efficace de la chose, elle ne saurait être, dans son fond, que collective. Contrairement à l'homme qui agit, l'homme qui s'exprime ne peut être en soi que comme pluralité, dans son surgissement aussi bien que comme condition de son aboutissement. Ainsi, par la simple récupération de sa nécessaire infrastructure, avant même que nous ayons tenté de percer à jour sa spécificité, l'expression apparaît déjà comme devant être affranchissante au sens où elle entamerait les choses afin de réaliser la plénitude stable du monde, pour les hommes et par eux. Quelles en sont les conditions de possibilité au sein de sa structure même ?

Ce qui d'emblée peut être posé, c'est que deux conditions lui sont indispensables qui manquent à l'action, à savoir la jonction et le dépassement des deux règnes du nécessaire et du contingent comme sa condition même de surgissement et, corrélativement sa possibilité de se constituer comme sa propre sédimentation, conditions qui constituent la structure même du *langage*.

En ce qui concerne la première de ces deux conditions, Merleau-Ponty montre¹ que la parole ne saurait être le simple signe de la pensée, « si l'on entend par là un phénomène qui en annonce un autre, comme la fumée annonce le feu. La parole et la pensée n'admettraient cette relation extérieure que si elles étaient l'une et l'autre thématiquement données ; en réalité, elles sont enveloppées l'une dans l'autre, le sens est pris dans la parole et la parole est l'existence extérieure du sens ». C'est ce que ne voient pas les théories du langage aussi bien mécanistes ou empiriques qu'intellectualistes qui, le constituant toujours comme étant

¹ Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 211-212.

issu du monde des choses, ou bien comme lui étant absolument étranger, ne parviennent pas à rendre compte des relations qu'il noue avec lui. Les premières considèrent son sens comme donné avec les stimuli et les états de conscience qu'il s'agit de nommer. « Le mot ne porte pas son sens, disent-elles, n'a aucune puissance intérieure et n'est qu'un phénomène psychique, physiologique ou même physique juxtaposé aux autres et amené au jour par le jeu d'une causalité objective »¹. Pour les secondes, le langage apparaît comme étant totalement conditionné par la seule pensée en ce sens que la nomination est nécessairement doublée d'une opération catégoriale. Dans leur perspective, « le mot est encore dépourvu d'efficacité propre, cette fois parce qu'il n'est que le signe extérieur d'une reconnaissance intérieure qui pourrait se faire sans lui et à laquelle il ne contribue pas. Il n'est pas dépourvu de sens puisqu'il a derrière lui une opération catégoriale, mais ce sens, il ne l'a pas, il ne le possède pas, c'est la pensée qui a un sens et le mot reste une enveloppe vide »². Et pourtant la parole authentique, celle qui ne se contente pas d'être parole sur les paroles, mais formulation originaire, est tout autre chose, comme c'est le cas chez le poète qui redécouvre le langage ou chez l'enfant qui simplement va à sa découverte. Elle ne traduit nullement une pensée déjà faite chez celui qui parle, mais au contraire son accomplissement. Comme l'indique le fait que l'écrivain commence un livre sans toujours savoir exactement ce qu'il y mettra ou modifie en cours de route ce qu'il pensait vouloir y mettre, la pensée « progresse bien dans l'instant et comme par fulgurations, mais il nous reste ensuite à nous l'approprier et c'est par l'expression qu'elle devient nôtre »³. De même, si la communication est possible entre les hommes,

¹ Cf. op. cité, p. 206.

² Cf. op. cité, p. 206.

³ Cf. op. cité, p. 207.

c'est-à-dire s'ils sont capables de comprendre au delà de ce qu'ils pensent spontanément, c'est qu'il y a dans le mot une « signification gestuelle »¹. Les paroles d'autrui ne peuvent m'atteindre que par l'esquisse d'un sens qu'elles *me* sont mais par quoi pourtant elles sont et qui seules peuvent être en mesure de m'amener jusqu'à lui. Le mot, loin d'être compris comme étant du monde des choses ou au contraire comme en étant totalement détaché, ne peut, selon sa signification même, qu'indiquer entre l'homme et le monde, une nécessaire synthèse comme une participation réciproque qui représente non pas seulement sa destination dernière, mais se trouve être sa condition même de possibilité. Il y a dans le langage, comme les expériences faites sur les aphasiques² permettent de le comprendre, une dimension existentielle fondamentale de découverte du monde qui lui donne son sens et règle pour ainsi dire sa pulsation propre. « Si l'on pouvait défalquer d'un vocabulaire, dit Merleau-Ponty, ce qui est dû aux lois mécaniques de la phonétique, aux contaminations des langues étrangères, à la rationalisation des grammairiens, à l'imitation de la langue par elle-même, on découvrirait sans doute à l'origine de chaque langage un système d'expression assez réduit mais tel par exemple qu'il ne soit pas arbitraire d'appeler lumière la lumière si l'on appelle nuit la nuit. La prédominance des voyelles dans une langue, des consonnes dans une autre, des systèmes de construction et de syntaxe ne représenteraient pas autant de conventions arbitraires pour exprimer la même pensée, mais plusieurs manières pour le corps humain de célébrer le monde et finalement de le vivre »³. « Il faudrait donc chercher les premières ébauches du langage dans la gesticulation émotionnelle par laquelle l'homme superpose au monde donné,

¹ Cf. op. cité, p. 209.

² Cf. op. cité, p. 222-230.

³ Cf. op. cité, p. 218.

le monde selon l'homme »¹. C'est dire que contrairement à l'action qui doit être comprise comme contingence, étant *par* le truchement de la nécessité, c'est-à-dire comme contingence enfermée dans la nécessité en ce sens qu'elle ne peut jamais qu'être naissante seulement, et comme l'esquisse d'un affranchissement, le langage ne saurait être qu'en tant que contingence *du* nécessaire, c'est-à-dire — ayant pris pied, dans la mesure où déjà il le nomme — son indiscutable dépassement comme sa prise de possession.

C'est d'ailleurs ce qu'indique et renforce sa deuxième condition constituante, à savoir la possibilité corrélatrice qui lui est propre de se *sédimenter*, alors que l'acte n'étant jamais son propre « dépôt » (abandonné à lui seul il retourne tout bonnement à la nécessité) et étant incapable de se reprendre, n'est jamais que fugace. Théodore Litt montre que mes paroles participent de la nécessité qu'est l'être en ce sens que si elles doivent être possibles, il faut qu'elles soient régies par les lois du langage, mais que du même coup elles sont, de par leur simple surgissement, et si elles doivent avoir un sens dans la mesure où elles modifient leurs lois, atteinte et mise en question de celui-ci. « Si, dit-il, la réalité de l'univers se manifeste avant toute chose par le règne d'un *ordre* parfaitement réglé selon le respect de *lois* qui, sans qu'elles puissent être violées valent en tant que « cosmos », de ce point de vue, le langage n'est pas en reste. Sa vie également se règle d'après une législation à laquelle chaque action individuelle de parler a à se conformer. La spécificité de ses formes, de même que l'agencement de ses vocables, ignore totalement le hasard et l'arbitraire »². Pourtant, par ce fait même et dans la mesure où ce qu'il dit n'est pas contenu dans ces formes, il faut que, les étant et pour qu'il puisse les être, il leur échappe d'une certaine façon non équivoque. « La vie du langage s'actualise

¹ Cf. op. cité, p. 219.

² Cf. *Mensch und Welt*, p. 42.

dans des actions particulières de parler qui bien entendu s'en tiennent à leurs propres lois, mais sans pourtant se faire conduire par elles. Et à vrai dire, il n'y a pas là un quelconque refus irrégulier d'obéissance. Le langage exige de voir sa législation propre actualisée dans des paroles qui d'après leur contenu et leurs formes, sont déterminées par celles-ci mais ont l'individu comme auteur »¹. Alors il se crée un mouvement qui, en dernière analyse, atteint les lois elles-mêmes du langage. La spontanéité du sujet parlant est telle qu'elle ne saurait se limiter à n'être que le simple remplissement d'une structure rigide préexistante inaltérable. « Elle accomplit aussi son travail (à vrai dire non toujours facile à contrôler) au sein même de ce cadre, retranchant ici, ajoutant là, bloquant ou développant »². Alors, comme le montre Merleau-Ponty, contrairement à l'action qui malgré sa dimension morale n'est pourtant que comme totalité une, il s'opère un dédoublement. Ce n'est plus d'un seul langage qu'il faut parler, mais de deux qui doivent être distingués comme forçant et respectant tour à tour les lois du langage et qui ne sont pas autre chose que la parole parlante et la parole parlée. « La première est celle dans laquelle l'intention significative se trouve à l'état naissant. Ici l'existence se polarise dans un certain « sens » qui ne peut être défini par aucun objet naturel, c'est au delà de l'être qu'elle cherche à se joindre et c'est pourquoi elle crée la parole comme appui empirique de son propre non-être. La parole est l'excès de notre existence sur l'être naturel. Mais l'acte d'expression constitue un monde linguistique et un monde culturel, il fait retomber à l'être ce qui tendait au delà. De là la parole parlée qui jouit des significations possibles comme d'une fortune acquise. A partir de ces acquisitions, d'autres actes d'expression authentique — ceux de l'écrivain, de l'artiste ou du philosophe — deviennent

¹ Cf. op. cité, p. 43.

² Cf. op. cité, p. 43.

possibles. Cette ouverture toujours recréée dans la plénitude de l'être est ce qui conditionne la première parole de l'enfant comme la parole de l'écrivain, la construction du mot comme celle des concepts. Telle est cette fonction que l'on devine à travers le langage, qui se réitère, s'appuie sur elle-même ou qui, comme une vague, se rassemble et se reprend pour se projeter au delà d'elle-même »¹. C'est dire que l'être même de tout langage vivant n'est pas autre chose que la polarité double d'une stabilité et d'une progression comprises comme les deux moments indispensables d'une même totalité dans laquelle s'établit un processus en trois temps, de prise, de rupture et de reprise, qui constitue la structure nécessaire de toute appropriation. Alors que l'action, à l'instant de son surgissement, n'étant jamais qu'elle-même, est toujours vide et doit à chaque fois et hors d'elle-même — pour ainsi dire *ex nihilo* — être son propre envol qui ne peut jamais que prématurément s'interrompre, le langage est au contraire à chaque fois gonflé de lui-même comme le fondement à partir de quoi sa reprise et son aboutissement sont rendus possibles dans et par sa continuité. Et ce qui est vrai pour le langage l'est aussi pour toute expression. Comme le fait remarquer Théodore Litt, qu'il s'agisse d'acquisitions sociales, juridiques ou politiques, toujours et pour qu'elles puissent être, un schème semblable se retrouve, permettant la même appropriation dans des perspectives certes différemment orientées, mais selon les mêmes modalités fondamentales. Au niveau des expressions, dans la mesure où elles sont sédimentation par les deux sphères du nécessaire et du contingent qu'elles sous-tendent et qu'elles dépassent à la fois, une tradition est possible qui au delà du recommencement sans issue, permet des créations en chaîne.

L'on comprend dans ces conditions que ce qui — selon la nécessité propre de leur être — met les expressions en

¹ Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 229-230.

mesure de s'approprier les choses afin que puisse se réaliser la plénitude stable de leur monde, c'est qu'en marge de celui-ci et pourtant en son cœur, mordant sur lui où elles se trouvent agrippées, elles sont en mesure de se constituer en monde. Tandis que l'acte est solitaire et ne peut par suite s'actualiser qu'en tant que pluralité foisonnante désordonnée, les expressions au contraire ne sont possibles que selon la stricte ordonnance d'un architectonique qui leur est propre. Comme l'indique la phénoménologie sartrienne, dans l'action — lorsque celle-ci au moment du choix apparaît comme décantée et selon son essentialité propre — l'homme se voit en dernière analyse condamné à tirer tout de lui-même. Malgré les précautions qui peuvent être prises, il n'y a pas une bonne et une mauvaise façon de se frayer un chemin à travers les bombes qui pleuvent et labourent un terrain. Il y a pour l'officier un acte à accomplir comme une décision absolue que rien ne peut vraiment motiver ni venir étayer, dont l'efficacité réside en avant d'elle-même dans sa réussite même et qui joue avec la vie de dizaines d'hommes¹. Il est des situations limites dans lesquelles mes actions se résument à n'être que mes possibilités, et leur fondement dernier ne peut résider que dans mon angoisse et la conscience de mon abandon qui en indiquent bien la nécessité, mais nullement l'orientation. Nous ne voulons pas aller jusqu'à dire que l'expression humaine permette, de par son simple surgissement, d'éliminer purement et simplement cette prise de conscience. Il y a dans toute situation concrète, aussi étayée soit-elle expressionnellement, *ce que l'on pourrait appeler une part de l'acte* dont il doit être tenu nécessairement compte (ne serait-ce déjà que dans la mesure où l'expression vient de l'acte) et qui dominant, peut faire que toute expressionnalité pourtant dûment éprouvée se trouve tout à coup devenir inutile comme étant de peu ou de pas de secours. Pourtant,

¹ Cf. *L'existentialisme est un humanisme*, p. 32-33.

en tant que dans sa plénitude elle domine, l'expression, loin d'être en avant d'elle-même simplement et de devoir se rejoindre dans un cheminement périlleux, ce qui n'est jamais le cas pour l'acte, étant derrière soi, est susceptible de se retrouver en soi. Même si comme poète, mon dessein primordial est de mettre toute mon énergie à n'être que parlant, pour que tel puisse être le cas et que mon langage puisse atteindre à son maximum d'authenticité, encore faut-il que de quelque façon, je sois parlé. Contrairement à ce qui se passe pour mes actes, je ne puis ni faire l'économie des mots constitués, ni craindre que tout à coup ils me manquent. « Ils sont derrière moi comme les objets derrière mon dos ou comme l'horizon de ma ville autour de ma maison, je compte avec eux et je compte sur eux »¹. Pour la première fois apparaît un monde non naturel comme ce à quoi je puis me référer afin de tenter la domination des choses qui m'est nécessaire. Un monde qui s'élabore vient m'épauler et qui, comme ma seconde nature, tend à supplanter celle qui simplement est. De la même façon que le prolongement nécessaire de l'acte du côté de l'humain indiquait la nécessité qu'avec autrui et les autres il y ait un monde des hommes, par les problèmes que la réalisation de celui-ci pose, de la même façon et du côté des choses il apparaît désormais nécessaire qu'il y ait un monde des expressions. La condition des expressions c'est qu'il faut que comme réussite de l'acte, elles soient en mesure de « briser » les choses, c'est-à-dire que leur organisation libératrice, loin d'être entre celles-ci, puisse se situer au contraire en leur cœur. Nous savons que tel ne peut être le cas que si participant des deux règnes du nécessaire et de la contingence, elles sont leur propre sédimentation. Désormais il apparaît que la condition de possibilité de cette sédimentation n'est pas autre chose que la nécessité de leur organisation selon un monde qui leur est propre. C'est donc

¹ *Phénoménologie de la perception*, p. 210.

sur l'agencement de ce dernier, sur les rapports en lui des différentes expressions et sur leur mode d'appropriation des choses et de leur univers qu'il nous faut nous interroger maintenant.

Il y a d'abord une forme d'appropriation immédiate des objets eux-mêmes qui est la plus évidente et saute pour ainsi dire aux yeux, et qui d'autre part, réellement, correspond à l'être même des expressions qui comme « faire » sont prises sur les choses ; cette forme d'appréciation — selon le grossissement de son terme constituant essentiel — on peut la ramener aux *techniques*. L'homme, concrètement, s'il veut pouvoir subsister, dès son apparition dans le monde doit nécessairement déployer autour de soi et comme le complément de son être, un équipement complexe d'instruments divers. Pradines, par exemple, n'hésite pas à dire de l'homme « artificier » qu'il ne se sauve pas autrement par ses dieux que par ses outils et « qu'il tend toujours à se servir de ses dieux comme d'outils »¹. Théodore Litt, pour sa part, fait remarquer² que par les techniques, l'homme parvient non seulement à tendre vers la réussite de sa domination de la nature, mais encore à s'emparer de la propre puissance de celle-ci afin de l'employer contre elle. C'est dire que la technicité est expressive sous le double signe de son humaine omniprésence — comme religion ou comme magie aussi bien que comme technique pure — et au sens machiavélique du terme — de son efficacité. Ainsi directement, dans le langage et jusque dans la création artistique, il ne peut rien être fait s'il n'est pas atteint à un niveau nécessaire de compétence technique. Celui qui, comme le poète, réussit à véritablement être parlant et qui de cette façon parvient à dépasser la banalité de la parole parlée, se trouve bien d'une certaine façon à l'extérieur de la technicité (dans la mesure où elle

¹ Cf. *Traité de psychologie générale*, II. 1. p. 194.

² Cf. Notamment *Mensch und Welt* et *Einführung in die Philosophie*.

n'est plus un problème pour lui), mais loin que ce soit parce qu'il se situerait en marge d'elle, c'est bien au contraire parce que justement il l'a dépassée et se trouvant au delà, l'a totalement assumée. De même si dans l'art du Quattrocento, c'est une certaine vision fulgurante du monde qui préside à l'avènement d'un nouvel espace, encore y a-t-il des nécessités techniques qui doivent être assumées et dominées. Le passage ne se fait que pas à pas du « montage d'éléments standards » de l'espace giottesque, à travers le cube scénographique d'Ucello et l'apparition timide de la vedutta jusqu'à l'espace panoramique linéairement tridimensionnel qui apparaîtra chez Léonard de Vinci et ses contemporains et sous-tendra la peinture occidentale pour quatre cents ans. Si d'autre part, c'est la structure idéelle de notre temps qui postule la nécessité d'un nouvel espace plastique essentiellement différent de celui de la Renaissance et élaboré sur ses ruines, encore faut-il qu'une technicité nouvelle puisse en être non seulement le moyen de réalisation, mais encore la finalité même comme sa partie intégrante. Il y a des étapes techniques évidentes qui à travers Matisse ou Picasso peuvent seules conduire de Monet à Estève, à Chastel et à Gischia¹. Si les formes et les couleurs, bien que de la nature, n'ont pas été arrachées à celle-ci et organisées selon leur ordonnance intellectuelle et spatiale propre, si les notes ne sont pas parvenues à transcender le bruit, si les mots enfin ne sont pas en mesure d'assumer les choses comme un chant, alors il ne saurait y avoir d'expression et tel ne peut être le cas que par l'appoint immédiat de la technicité.

Indirectement d'autre part, selon son propre entassement et comme le montre Lewis Mumford², l'univers technicien prend le monde de toutes les activités humaines comme par en dessous. Ni la mentalité de l'homme ni ses moyens d'expres-

¹ Cf. P. Francastel : *Peinture et Société*.

² Cf. *Technics and Civilization*.

sion ne peuvent être semblables à l'époque de l'artisanat médiéval, aux temps sombres de la paléotechnicité¹ ou dans notre univers spécifiquement technicien. Des structures sociales et juridiques, une organisation politique qui ici conviennent parce qu'elles correspondent à un besoin, n'étant plus en accord avec un certain état technique, ne peuvent plus être à telle autre époque ou en tel autre lieu qu'une simple mystification. Il n'y a pas jusqu'aux arts qui, indépendamment d'eux-mêmes et bien que médiatement, ne se trouvent atteints en leur cœur. La conception fonctionnelle de la beauté, par exemple, est peut-être plus ou moins présente dans tout style d'architecture. Il n'empêche qu'elle n'est vraiment formulable, parce qu'elle y est réalisée, qu'à l'époque du béton armé et du tube d'acier qui, à partir de sa structure la redécouvre aussi bien dans la cathédrale gothique que dans le temple grec. Bien plus. Sans doute l'art abstrait n'a-t-il dans son intention, rien à voir avec la néotechnicité et le sens de son langage est-il essentiellement d'ordre spirituel. Il n'en reste pourtant pas moins qu'il n'a été formulé dans ses termes propres — et ne peut par conséquent être tenu pour formulable — que dans notre époque et à travers les formes de la production en série, au sein d'un univers mécanisé. Se trouvant présente au cœur même des expressions en tant que constituant leur élément efficace ou au contraire se déployant comme leur monde et les atteignant de la périphérie, toujours la technicité, embrochant les choses, ne peut pas ne pas du même coup atteindre les expressions elles-mêmes qui à leur tour reviennent sur celles-ci. Et parce que, comme nous l'avons montré à la fin de notre premier chapitre, si les choses doivent être comprises comme la constance du

¹ Nous empruntons ce terme et celui de néotechnicité, au langage propre de L. Mumford. Le premier traduit l'époque de la vapeur et de la houille qui recouvre le 19^me siècle et dans lequel nous sommes encore partiellement. Le deuxième exprime l'âge qui s'affirme, de l'électricité et des synthétiques.

monde, il se trouve pourtant que tel ne peut réellement être le cas que dans la mesure où « le monde met l'objet en avant » ou pour mieux dire où « chacun est le révélateur de l'autre », il en résulte qu'à travers l'objet et par les expressions, c'est en dernière analyse le monde lui-même qui est atteint et modifié dans son être. Par le truchement de la technicité que les expressions sont, si d'abord et selon leur sens elles doivent être en mesure de mordre sur l'extensif, c'est des choses à celles-ci et de celles-ci au monde des expressions, que nous nous trouvons conduits comme leur profonde modification. Parce qu'essentiellement et selon sa première modalité, le monde des expressions est techniques, il lui est possible par son action sur les choses, d'atteindre le monde même de celles-ci.

Pourtant, si l'omniprésence et l'efficacité sont, lisibles jusque dans le monde, la marque de la technicité, selon la façon dont elle entame celui-ci — c'est-à-dire à travers les choses — et selon, d'autre part, la nécessité même contenue dans l'être des expressions, la technicité ne saurait à elle seule constituer l'être total des expressions et par suite, dans la mesure où la technique est expression, former la trame réelle de son être. Si l'on veut et dans un premier moment, la dimension technique se révèle nécessaire à toute expression en vertu de la condition propre de possibilité de l'expression, mais elle n'est à soi seule nullement suffisante. Regardons-y d'un peu près. Comme nous venons de le rappeler, parce que la chose est dans son être nécessairement aussi monde comme son indispensable autre soi-même, il est radicalement impossible d'avoir prise sur la chose sans atteindre du même coup le monde de quelque façon. Cette appropriation pourtant ne saurait être que fragmentaire. Comme l'être même de la technicité est de porter un coup à la nécessité qui lui résiste et de se servir d'elle au besoin, son action ne peut concerner immédiatement que les choses. Ce qui par conséquent, selon sa perspective, ne peut jamais qu'être atteint, c'est le monde

dans la mesure où il tend vers les objets. Or il se trouve — comme nous le savons — que si le monde est nécessaire pour que les choses soient, il n'est pourtant possible que par l'action de l'individu qui fait basculer celles-ci dans celui-là. Si l'on veut, le monde n'est pas autre chose que la dimension humaine de l'objet. Parce que le monde n'est pas simplement une chose à côté d'autres, ou une pluralité de choses, ou encore parce que entre l'objet et lui, il n'y a pas simplement relation de contenu à contenant (les choses ne sont pas dans le monde comme des bonbons dans une boîte) mais parce que les choses et le monde sont les deux pôles d'une même réalité qu'organise l'être même de l'individu, il y a une dimension constituante de la concrétude réelle qui ontologiquement échappe à la technicité. Parce que le monde comme réalité ambiguë est aussi bien humain qu'objectif, il y a un palier qui entre deux sphères et à partir de la chose, est infranchissable. En fonction de l'être même des choses et de celui du monde, ainsi que des modalités de leurs rapports, il est impossible — sans contradiction —, lorsqu'il est appréhendé à partir de la chose, qu'il puisse être touché à la totalité du monde. Rien ne sépare le monde de lui-même, mais parce que loin d'être comme une chose globalement, il ne peut se comprendre que comme une tension entre l'extensif et l'intensif ou, pour mieux dire, comme la tension que sont ces deux constituantes extrêmes du réel, il suffit qu'à partir d'une de celles-ci, il soit poussé trop en avant pour que du même coup elle cesse et devienne par conséquent radicalement inattainable. L'efficiencia dernière de la technicité ne peut aboutir contradictoirement qu'à la chosification. Prétend-elle pouvoir régir la totalité de la sphère du monde, la libération qu'elle est comme sa signification se retourne immanquablement en son contraire. La chose couvrant tout l'espace du monde, c'est aux contradictions inhérentes au réalisme que nous retournons. L'expression comprise uniquement comme technique est alors sa propre condition d'impossibilité puisque le

monde étant chose tout entier, l'homme acculé ne pouvant plus s'y tenir, c'est la signification même de la technique qui se trouve vidée de son sens. L'expression doit-elle se ramener à la technicité, c'est non seulement le langage, la peinture ou la musique qui ne se comprennent plus — on pourrait à la rigueur les tenir pour inessentiels et leur préférer une forme plus efficace d'expression — mais c'est la technicité elle-même qui devient sa propre condition d'impossibilité. C'est dire que si le monde des expressions doit se ramener tout entier à sa dimension technique, alors que, pour que celle-ci soit, il lui faut être, il est pourtant impossible qu'il soit. C'est donc en fonction du monde des expressions et comme sa compréhension plus poussée, la spécificité des expressions comprises selon leur relation au monde en tant qu'on y parvient d'abord par le truchement de l'homme et qu'ensuite seulement on arrive aux choses, qu'il nous faut maintenant nous efforcer de tirer au clair.

Nous dirions volontiers que si la technicité doit se comprendre comme la forme immédiate d'appropriation des choses, la prise de possession dont il doit désormais être question doit s'identifier à une appréhension du monde sans détour. Toute technique, selon son être, ne peut que partir des choses et tendre ensuite seulement vers le monde. Or le mode d'expression nécessaire pour que l'expression puisse être ne saurait se comprendre que comme ayant son point de départ dans le monde d'où seulement il lui est possible de toucher médiatement les choses. Merleau-Ponty¹ montre qu'il est faux de penser que ma perception de la chose est dans son fond le « géométral » de toutes les perspectives possibles et que la maison que j'ai devant les yeux est la maison vue de nulle part. Elle est au contraire vue de toute part, en ce sens que je la vois à travers son monde selon la face qu'elle tourne

¹ Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 80-86.

vers lui, dans la multiplicité des objets d'où elle tire son achèvement. Il est évident dans ces conditions que si la technicité est le premier moment chosiste de l'expression, en fonction même de la complétude de l'objet sur quoi elle prétend porter, il faut également qu'il soit touché au monde selon un deuxième qu'elle ne peut être et dont l'inefficacité immédiate soit le sceau.

Nous avons tout à l'heure rapidement montré sur quelques exemples qu'intérieurement, aussi bien qu'extérieurement par sa périphérie, il ne saurait y avoir d'expression artistique qui ne soit pas aussi technique, non seulement comme son moyen, mais aussi comme sa partie intégrante. Désormais, il apparaît qu'il ne saurait y avoir de technicité qui ne soit pas aussi *art* comme son autre et nécessaire soi-même. Bergson montre¹ que l'artiste est essentiellement l'homme qui parvient à se détourner des choses découvertes selon leur coefficient d'ustensilité afin d'en révéler de nouveaux aspects. Il est, dit-il en substance, celui qui par son attention différemment axée, parvient à lever le rideau de l'être par un au moins de ses pans. Il est un « voyeur » et s'il y a des peintres, des poètes, des musiciens, c'est que chaque homme ne parvenant pas à se détourner suffisamment de l'ustensilité des objets, l'homme est en mesure de prospecter certaines régions de l'être uniquement, alors qu'un artiste total qui les serait tous à la fois, loin d'être inimaginable, l'est au contraire parfaitement comme ce qui serait une réussite suprême, surprenante peut-être, mais ontologiquement inscrite. Nous sommes loin d'accepter sans réserve une telle description. D'abord parce que, chez Bergson, le chemin propre nécessaire à l'accomplissement de chaque art — si l'on veut son langage parlé — n'est considéré qu'en tant que pure contingence ; il n'est pas certain qu'en fin de compte son artiste

¹ Cf. *Le rire*, p. 96-101.

suprême ne s'identifie pas au mystique, c'est-à-dire à celui qui principiellement étant au delà de tout langage est absolument incapable de s'exprimer, ce qui en art est contradictoire. Ensuite parce qu'il est fait abstraction de la technicité ; il ne peut pas être contesté que ce qui soutient sa conception, c'est un idéalisme non seulement, comme s'attache à le montrer Pierre Francastel¹ peu compatible avec les faits, mais qui se trouve en contradiction directe avec l'être même de toute expression qui alors ne se ramènerait — à l'opposé de la technicité mais tout aussi discutablement — à n'être plus que monde. Pourtant ce qui doit en être retenu, c'est que, étant inustensile, la création artistique, contrairement à l'effort techniciste, ne porte pas sur les choses mais se situe entre elles. « Quand on passe de l'ordre des événements à celui des expressions, dit Merleau-Ponty, on ne change pas de monde : les mêmes données qui étaient subies deviennent signifiantes »². C'est bien ce dont il s'agit à propos de l'art. Il atteint profondément le monde dans la mesure où il parvient à se décoller des choses (et cela au sein même, comme chez David par exemple, de ses manifestations jugées les plus « réalistes ») pour établir entre elles des relations nouvelles comme autant de significations. L'espace pictural par exemple, dont nous venons de montrer que nécessairement il est une élaboration technique, est cependant aussi et non moins essentiellement une fulguration. Il serait faux de croire que la Renaissance se soit bornée à mettre en œuvre les moyens techniques adéquats qui, une fois pour toutes devaient permettre la représentation parfaite du seul espace vrai possible. « La technique seule, dit Francastel, est impuissante

¹ Cf. *Sociologie de l'Art*, cours professé à l'Ecole des Hautes Etudes, année 1953-1954.

² Cf. Temps Modernes, n° 80, *Le langage indirect et les voix du silence*, p. 2144.

à expliquer l'apparition d'une nouvelle attitude de l'homme à l'égard du monde. C'est parce que les hommes du Quattrocento ont vu changer leur estimation générale des valeurs qu'ils ont été amenés à modifier corrélativement la représentation figurative de la position attribuée aux objets dans l'univers »¹. La tridimensionnalité linéaire ne représente qu'un moment seulement de la prospection d'une spatialité multiforme se modifiant et se recréant par et dans sa propre saisie et il faudra la redistribution des valeurs propre à notre temps pour que « l'espace ouvert de Gischia ou de Manessier »² « quasi flottant » et n'étant « plus déterminé par les relations traditionnelles du contenu et du contenant et par la sensation fondamentale de l'éloignement » voie le jour comme une nouvelle fulguration. Ce que le peintre parvient à fixer sur sa toile, c'est la plénitude d'un monde³. Tout artiste ne fait pas autre chose et le mouvement même de l'art se confond avec le parachèvement incessant de cette plénitude. C'est par le truchement de l'élaboration immédiate de l'image du monde, qu'entre les choses, une nouvelle réalité expressionnelle peut prendre forme et qui est non seulement le corrélatif mais encore la condition de possibilité de toute technique. C'est parce que, à partir de l'homme, il y a entre les objets quelque chose de changeable comme leur monde, qu'ontologiquement l'art est en mesure d'être et c'est parce qu'il est que les choses peuvent se trouver médiatement atteintes et que les expressions ont véritablement un sens.

Pourtant, que l'on nous comprenne bien. S'il y a dans l'art et comme son être même, d'abord la possibilité de s'installer entre les choses et de modifier la figure du monde pour ensuite parvenir à une appropriation de celles-ci de plus en plus

¹ Cf. *Peinture et société*, p. 97.

² Cf. op. cité, p. 276.

³ Cf. Charles Lapicque : *A propos des Voix du Silence*.

nette, il est clair pourtant qu'il ne faudrait pas comprendre que linéairement il puisse y avoir une relation de causalité directe entre l'artiste et le technicien, autre que contingente. La technique et l'art sont simplement le grossissement extrême des deux composantes nécessaires de toute expression, qui se rencontrent comme art dans toute technique aussi bien que comme technique dans tout art. Buytendijk montre¹ qu'il y a toujours et dans toute création, comme sa condition de possibilité, *l'invention* d'un champ d'activité, et d'autre part, sa *prospection* et qu'il est exclu que l'une puisse aller sans l'autre. Ce sont ces deux moments que, les tirant chacun du côté de leur manifestation concrètement spécifique, nous avons voulu indiquer et non pas — ce qui tel quel serait absurde — une influence immédiate de Tintoret sur Galilée ou de Picasso sur Einstein. Nous connaissons déjà pour y avoir insisté plus haut le soin mis par Bachelard à montrer que la science n'est jamais qu'une connaissance approchée. « Pour *comprendre*, dit-il, il faut participer à une *émergence* »². Dans la mesure où la science est expression, nous reconnaissons maintenant que son effort ne peut porter que sur le monde et sur les choses, simultanément peut-être, mais distinctement, comme art et comme technicité. Jacques Ellul pense³ que l'homme contemporain est embarqué dans un monde où l'esprit d'invention est définitivement détruit au profit de la compétence technique. Cette observation est peut-être vérifiable dans la mesure où elle porte sur ce qui concrètement se trouve être dans notre siècle la prospection de certains champs. Elle ne peut pourtant être vraie ni en ce qui concerne le fondement de ceux-ci, c'est-à-dire leur statut ontologique, ni leur nécessité de dépassement. Au même titre que l'art,

¹ Cf. *Traité de psychologie animale*.

² Cf. *Le rationalisme appliqué*, p. 11.

³ Cf. *La technique ou l'enjeu du siècle*.

dans la mesure où nécessairement elle est expression, toute science ne peut jamais être d'abord qu'une distribution des choses dans leur monde, par l'élaboration de celui-ci, et l'avènement de tout nouvel esprit scientifique, une redistribution des choses. Ce qui est vrai pour la technicité et ce qui est vrai pour l'art doit nécessairement se vérifier pour la totalité des expressions dont ceux-ci sont les moments extrêmes indispensables, selon la spécificité de leur degré d'élaboration et selon des dosages à chaque fois différents. Non seulement, l'art est inconcevable sans technicité et réciproquement, la technicité est privée de son sens si aussi, elle n'est pas art ; mais, dans les sciences, dans toute conception politique ou économique, dans la mesure où celles-ci sont expression, il faut que selon un certain clivage, elles se ramènent à leur technicité et à leur art comme à la constitution même de leur être, par rapport aux objets et dans le monde.

L'on comprend dans ces conditions, maintenant que l'art vient de se révéler ne pas être ontologiquement autre chose que l'affirmation extrême d'une ouverture du monde sans cesse renaissante avec l'appui de la prospection des choses, et que la technicité se trouve n'avoir de sens que comme la prospection des choses selon l'ouverture d'un certain monde, l'une ne pouvant à aucun prix être séparée de l'autre, selon quelles modalités doit se constituer le monde des expressions. En explicitant le langage à travers Merleau-Ponty et Théodore Litt, comme le type même, concrètement assumable, de toute expression, nous avons vu qu'il lui fallait être tout entier sédimentation comme la seule possibilité du dépassement réel des deux règnes du nécessaire et du contingent. Nous avons ensuite montré qu'il ne saurait jamais se constituer que selon son dédoublement comme langage parlé et comme langage parlant, selon la nécessité tridimensionnelle de l'expression qui jamais ne peut être comprise globalement qu'en tant que prise sur le monde et les choses, comme rupture au sein de ceux-ci et comme leur reprise. Maintenant, et si

nous voulons rendre compte des conditions réelles de possibilité de la sédimentation que les expressions doivent être, nous sommes en mesure de montrer qu'elles doivent se ramener à un continuuel *mouvement*. S'il y a sédimentation, pourrait-on dire, dans leur monde et pour qu'il soit, il faut nécessairement qu'il y ait mouvement. Nous savons pour l'avoir montré que l'acte ne peut être qu'incessant. Ses conditions mêmes de possibilité font que sans cesse il doit se recommencer. Ici et à propos des expressions si pourtant avec elles, ce qui est leur sens, nous ne sommes pas condamnés à un recommencement sans fin, nous nous situons pourtant à l'opposé de toute immobilité, non pas dans le mouvant, mais dans le *progressif*. La condition même que le monde des expressions puisse être comme sédimentation, c'est que selon sa totalité il s'inscrive comme une progression. L'acte, parce qu'il ne « s'enfile » pas selon une chaîne, bien que multiple, est d'une certaine façon immobile : ses points de départ et d'aboutissement ne sauraient vraiment se modifier dans la mesure où ils ne sont la marque que d'un effort humain partiel sans cesse mis en question parmi les choses, dans le monde des hommes et en lui-même. L'expression au contraire, comme possibilité d'appropriation et selon sa propre route, doit être essentiellement dynamique. Comment cela est-il possible et quelles en sont les implications ?

Selon ce que nous venons d'explicitier, il apparaît comme impossible ontologiquement que la technique ne soit pas aussi art et que l'art ne soit pas aussi et tout entier technique dans son fondement même. Une expression statique et qui ne serait que comme la simple exploitation d'un champ est peut-être ontiquement concevable. A l'opposé, une expression fulgurante ramenée uniquement à une redistribution des choses dans leur monde comme son ouverture est concrètement non moins vraisemblable. Il n'empêche pourtant qu'un examen plus attentif retrouvera dans les deux cas — parfois comme en filigrane — soit l'ouverture de l'exploitation, soit

l'exploitation de l'ouverture. Ainsi il y a une relation étroite et nécessaire entre la prospection et l'invention. L'artiste ne va pas inventer simplement un certain ordre nouveau de l'univers et l'actualiser dans l'instant selon des moyens techniques appropriés, ni non plus l'homme de science. Comme le montre Pierre Francastel¹, la Renaissance se fait lentement. Elle ne prend conscience de ses propres moyens qu'au moment où elle s'achève selon une réussite qui n'est pourtant pas son accomplissement comme le simple remplissement d'une forme posée d'avance. L'homme de science pour sa part, s'il doit, comme il le fait par rapport au monde des choses, sans cesse émerger hors de son propre monde dans la mesure où comme le dit Whitehead « toute science qui n'oublie pas ses fondateurs est perdue » ne peut pourtant effectuer son propre dépassement, pour ainsi dire qu'en connaissance de cause uniquement, par et dans sa tradition. Non seulement cela n'a pas de sens de prétendre pouvoir expliciter l'un sans le secours de l'autre, mais ouvrir un champ expressionnel, c'est d'une certaine façon le prospecter et réciproquement ; sa prospection est déjà aussi, d'un certain point de vue, son ouverture.

Certains hommes de science ancrés dans leur spécialité propre redoutent que le savoir scientifique ne se trouve un jour bloqué, dès l'instant où l'homme devant employer la totalité de sa propre vie à assimiler le champ déjà prospecté de sa tradition, il ne lui serait plus possible de rien ouvrir et se trouverait être dans l'amoncellement même de ses connaissances, sa propre limitation. C'est là une crainte vaine. En fonction même des conditions de possibilité de la prospection, il se trouve que poussée à son terme, elle est déjà son propre dépassement et se trouve être nécessairement invention. Inversément l'artiste pense pouvoir, souvent, faire l'économie de la prospection de son propre passé dans la mesure où son

¹ Cf. *Peinture et société*, p. 103 ss.

invention ne serait que dans sa spontanéité. Ici aussi nous sommes dans l'illusion puisque la prospection étant déjà de quelque façon invention et l'invention étant déjà de par son surgissement même prospection, on voit mal comment l'une pourrait être en refusant délibérément l'autre. En réalité, dans le monde des expressions et selon sa spécificité propre, il se trouve non seulement que l'art et la technicité constituent ses deux pôles, mais que l'un est toujours susceptible d'être et de n'être pas l'autre. Il est possible que la technique devienne art comme il est possible également que l'art se constitue en technique, mais — et comme la nécessité même de leur être — à condition seulement que chaque fois, par leur propre actualisation, ils sautent dans leur opposé, afin qu'à ce niveau également soit évitée leur rupture, ce qui précisément nécessite leur continuel et propre dépassement comme un entassement. C'est donc la possibilité pour la technicité de déboucher en soi-même sur l'art ainsi que celle pour l'art de déboucher au plus profond de son être sur la technicité, qui dans une relation incessante de complémentarité, constitue le fondement même du monde des expressions comme son propre mouvement. L'art est-il son propre parachèvement, il s'ouvre sur la technicité, mais pour qu'il soit réellement et qu'il ne soit pas que technique, ce qui ontologiquement serait l'impossibilité de celle-ci aussi bien que de lui-même, il faut qu'il réapparaisse pour ainsi dire « au second degré » *comme art*. La technicité est-elle proche d'aboutir ? elle réussit à devenir art, mais pour les mêmes raisons, en fonction de l'art autant que selon les conditions de possibilité de son être propre, il faut qu'elle se dépasse comme technicité. Non seulement — comme parole parlante et comme parole parlée — les expressions se trouvent devoir nécessairement se dédoubler et s'orienter selon qu'elles mordent sur les choses ou visent entre elles afin de s'appropriier leur monde et ce faisant, de les tourner et les envelopper, non seulement ces deux appropriations se trouvent-elles corrélatives, mais encore il leur faut être selon

leur inévitable alternance progressive. Le monde des expressions, selon la relation de ses termes, n'est concevable que comme son propre dynamisme, dans le jeu inévitable de ses termes selon leur nécessaire dédoublement et leur nécessaire regroupement, compréhensibles chacun comme l'indispensable moment de l'autre.

Pourtant, s'il est possible que la technique devienne art comme il est possible également que l'art comme son achèvement se constitue en technique et qu'ainsi, de dépassement en dépassement, de saut nécessaire en saut nécessaire, il s'établisse un mouvement expressionnel, quel est le statut de ce mouvement ? Est-il contingent ou nécessaire ? L'avoir se constitue-t-il en être dans ou en marge de l'être ? et s'il est son être peut-il encore être avoir ? Il y a là une série de questions auxquelles il doit encore être répondu. Pour ce faire, revenons sur l'expression comprise comme sa bipolarisation et tentons d'en percer à jour les implications quant à son intérieur dynamisme.

Nous venons de montrer qu'il est nécessaire que l'expression se dédoublant en art et en technique, soit mouvement et même mouvement progressif. C'était là mettre en relief la nécessité de ce que l'on pourrait appeler une mobilité latérale constituant dans son être même l'infrastructure de toute expression. S'ils doivent pouvoir être, la technique ne peut pas ne pas aller à l'art et réciproquement, l'art ne peut pas ne pas aller à la technique et cela non pas psychologiquement seulement, dans la mesure où pour qu'une œuvre soit faite, il faut qu'elle soit bien faite, mais ontologiquement comme la condition de possibilité de toute expression, aussi banale soit-elle. C'était dire que tandis que l'acte est solitaire et ne peut se comprendre qu'en tant que tel, dans chaque expression — même prise solitairement — il y a déjà, présente en elle, la pluralité des expressions comme son inévitable monde. Nous n'avons pourtant pas élucidé cette nécessité jusqu'à son terme dernier. Le fait même, en effet, que toute expression soit en son cœur

son propre pluriel entraîne que jamais et en soi-même, aucune d'entre elles ne puisse être tenue pour une expression unique et définitive aussi bien comme série exclusive au sein des autres séries d'expressions que dans sa propre série, par rapport à celles qui sont pour ainsi dire du même bord qu'elle. Certes ontiquement, une œuvre d'art, un champ d'exploration scientifique, un certain état scientifique ou économique de la société des hommes peuvent toujours être tenus pour définitifs. Il est possible d'autre part d'isoler la création artistique, la science, l'activité politique ou encore l'acquisition technique et préférant l'une à toute autre, la hisser au niveau d'une expressionnalité privilégiée, voire même exclusive. Ontologiquement pourtant, une telle fixation ou un tel découpage sont non seulement discutables, mais strictement inacceptables dans la mesure où ils ne peuvent être que contradictoires et cela selon les implications de leur spécificité. Mais regardons-y de plus près.

Il y a, nous venons de le rappeler, une mobilité latérale constitutive de l'expression. Si l'art, par exemple, n'est pas de quelque façon technique médiatement aussi bien qu'immédiatement, il devient lui-même impensable. Toute œuvre appartenant à la série art appartient donc aussi nécessairement à la série technique. D'autre part, inversement, il ne saurait y avoir de technique qui ne soit pas également art. Ainsi l'art dont nous partons et qui pour être, doit être technique, pour qu'il puisse être, implique que sa technique soit art. L'art nous conduit à la technique qui nous ramène à l'art. Or, comme il ne peut s'agir d'une polarité technique qui ne serait encore qu'un art, sans quoi n'étant pas vraiment technique, l'art lui-même ne saurait véritablement être, c'est forcément à un art autre que lui-même, à travers la technique qu'il est, que l'art en soi, est référence. A la mobilité latérale que nous avons décrite et permettant encore un certain unicisme expressionnel, correspond une mobilité longitudinale corrélative, non seulement nécessaire à la possibilité de la première,

mais impliquée par elle. Et nous pourrions montrer semblablement qu'il en est de même pour la technique ainsi que pour toute expression. Ainsi, en fonction de son infrastructure, dans la mesure même où celle-ci doit être réalisée, non seulement l'expression est déjà en soi expressions, mais elle ne peut être sa propre constitution que comme un nouveau départ, vers d'autres expressions. Pierre Francastel distingue¹ l'œuvre d'art qui, à chaque fois est actualisée comme étant son achèvement en fonction d'elle-même, de la création technique qui jamais n'est que virtuelle en ce sens qu'à chacun de ses états, elle n'est sa signification pleine que comme la préfiguration de son propre dépassement et par conséquent comme sa mise en question. Nous comprenons bien les raisons qui lui font distinguer deux modes d'expression qui — comme nous le savons — quoique corrélatifs, sont néanmoins et s'ils doivent être, profondément différents. Ontologiquement pourtant, force nous est bien de reconnaître que cette virtualité fait tache d'huile. Toute expression, dans son unicité, loin d'être sa propre suffisance, ne peut jamais être que virtuelle. Nous avons vu plus haut et avec Sartre, qu'une œuvre quelle qu'elle soit, ne saurait jamais être son achèvement que dans celui ou ceux à qui elle est communiquée et qui, l'assumant, la parachèvent, de telle sorte que ce n'est que dans la série de ses auditeurs qu'un poème s'achève ou dans le nombre de ses spectateurs qu'une toile se termine, vers toujours plus d'ouvertures, dans un être doué de survivance. Il y a ici, du côté des expressions et dans leur mouvement, quelque chose de semblable. Seule, l'expression est inachevée ; elle est virtuelle et elle ne peut avoir de sens comme son actualité, que selon sa *multiplicité*. La structure de l'expression est telle que sa réalité réside non pas en elle-même seulement, mais dans sa nécessaire et omniprésente multiplicité fondée sur sa spécificité même. De la même façon que nous avons

¹ Cf. Revue de Synthèse n° 6, 1953.

montré la nécessité que toute expression soit technique et art comme sa polarité double et pour cette raison justement, il apparaît qu'au même titre, il lui faut être multiple. C'est là reconnaître la première nécessité du mouvement que les expressions selon leur monde, se trouvent être.

Mais, il y a plus. Si en fonction de sa condition de possibilité, concevoir la possibilité de l'expression unique, ne se rattachant à aucune autre et ne menant vers aucune autre, est impossible, la reconnaissance de nécessaire multiplicité ne suffit pourtant pas. Supposons que les expressions soient simplement multiples au sens où les actes le sont, par exemple, c'est-à-dire selon une relation stricte d'extériorité. Il est clair dans ces conditions, qu'il leur serait impossible d'être réellement. Reprenons le cas de la création artistique. Si l'art doit pouvoir être, il est nécessaire qu'il soit technicité comme son autre soi-même. La technique pourtant ne peut être à son tour que dans la mesure où également elle est art, mais comme art uniquement, si l'art dont nous sommes parti doit avoir un sens. C'est dire que si l'art nécessite la technique et le surgissement d'un nouvel art, cela même implique que l'art et la technique soient avec l'art point de départ, dans un rapport tel qu'il exclue aussi bien leur identification que leur absolue différenciation. Il y aurait en fonction de l'être même de l'expression comprise comme multiplicité, une contradiction insurmontable à imaginer qu'elle puisse être ou bien totalement identique à elle-même, dans chacune de ses manifestations ou bien au contraire totalement dissemblable. Revenons sur le cas du langage : nous savons qu'il lui faut être dans son unité également parole parlante et parole parlée. Il est clair que projetée dans le temps, pour ainsi dire le long d'elle-même, une telle nécessité ne peut se constituer que comme un certain chemin non quelconque de soi-même. S'il est impossible que la parole parlante puisse virtuellement être sans qu'elle soit également parole parlée, pour ainsi dire comme sa piste d'envol, et si inversement, toute parole

parlée ne peut vivre que de son autre soi-même parlant, aucune stagnation ni aucun saut ne sont réellement acceptables dans l'un comme dans l'autre. Pas plus qu'il n'est concevable que la parole parlée puisse se constituer comme parlante, il n'est pensable que la parole parlante puisse se dépasser elle-même et se renouveler si d'abord elle ne s'est pas constituée comme étant tout entière parlée. La vague qui représente le mouvement même du langage et dont parle Merleau-Ponty, qui « se rassemble et se reprend pour se projeter au delà d'elle-même » ne peut pourtant être telle que si d'abord, après être retombée, elle a déferlé. Le fauvisme, par exemple, aussi bien que le cubisme impliquaient de par leur surgissement même, la nécessité de leur propre dépassement, mais ce n'est pourtant pas un hasard si, pour que celui-ci se réalise, il a fallu attendre trente années¹, après qu'ils soient devenus expositions puis affiches et tissus d'ameublement. Il doit y avoir nécessairement dans la multiplicité des expressions, un certain ordre qui comme son envol, sa chute et sa reprise, ne peut être que successif. Nous venons de voir que la mobilité latérale nécessaire des expressions rend possible sa mobilité longitudinale. C'est la nécessité de celle-ci afin que la première soit possible ainsi que le caractère inéluctable de leur complémentarité qui apparaît désormais. Tout art compris comme un certain point de départ est nécessairement différent de celui qui lui succède, dans la mesure où il est technicité. Dans celle pourtant où la technicité qu'il est ne peut être que si aussi elle est art, les voici rapprochés. Si par le truchement de leur mobilité longitudinale comprise comme la résultante de leur mobilité latérale en tant qu'elle

¹ Chez les peintres de la deuxième génération de l'Ecole de Paris qui, comme les héritiers de leurs maîtres, élargissent le domaine de la prospection plastique et posent de nouveaux problèmes, c'est-à-dire principalement Gischia, Lapicque, Estève, Geer Van Velde, Chastel, Manessier et Pignon.

rend seule possible leur différenciation, ils ne peuvent pas ne pas s'identifier d'une certaine façon, c'est de cette relation dialectique que naît la *successivité* comme le corrélatif de la multiplicité. Les expressions n'ont ontologiquement de sens que dans leur multiplicité selon que chacune d'elles se détache seulement sur le fond de leur monde en tant que constellation passagère. Pour que tel puisse être le cas cependant, il est nécessaire qu'essentiellement différentes les unes des autres, elles se perpétuent pourtant dans la mesure où elles se succèdent. Ne pas le reconnaître reviendrait tout simplement à nier la possibilité même de l'expressionnalité.

L'on comprend alors, si les expressions selon leur monde, doivent ontologiquement être multiplicité et successivité, que ce qui doit être fait ne puisse surgir simplement hors de soi, sans être *refaire* et que ce qui a été fait ne puisse pas se refaire sans que par là-même il cesse d'être *faire*, c'est-à-dire que l'aboutissement nécessaire de la multiplicité et de la successivité conjuguées soit le *progrès*. Nous savons que le monde des expressions doit pouvoir être mouvement. Nous connaissons d'autre part les modalités de ce mouvement à comprendre comme la réciproque possibilité d'aboutissement de l'art dans la technique et de la technique dans l'art au sein de chaque expression ainsi que de leur dépassement corrélatif et de leur retour vers elles-mêmes selon un état plus élaboré, à partir de l'opposé dans quoi elles se constituaient. Ce mouvement pourtant n'apparaissait pas comme nécessaire ou pour mieux dire, se trouvait être nécessaire en tant que possible. Si les expressions devaient aboutir, il fallait qu'il soit comme le seul chemin partiable de cet aboutissement, mais rien n'indiquait dans les expressions, que cet aboutissement sinon doive, du moins puisse véritablement être. Désormais, dans la mesure où les expressions sont selon leur être, multiplicité, successivité et progrès, il fait leur apparition en elles-mêmes, au plus profond de leur être. Reprenons où nous l'avons laissée, la discussion des relations de l'art à la

technique et à lui-même selon ses différents états, dans la perspective de leur mobilité latérale aussi bien que de leur mobilité longitudinale. Selon ce que nous avons montré, la mobilité latérale, bien que nécessaire dans la mesure exacte où toute expression ne saurait jamais se constituer que selon sa polarité double, n'était pourtant jamais assurée de parvenir à son aboutissement. Avec la reconnaissance de la nécessité de la mobilité longitudinale tout se trouve modifié ; la mobilité latérale étant prise pour ainsi dire dans une trame lui garantissant, sinon son aboutissement, du moins sa continuelle tension vers celui-ci. L'art en effet n'est sa multiplicité et sa successivité que parce qu'aussi il est indissolublement technique. Art₁ pourrait-on dire, parce qu'il est Technique₁ s'il doit pouvoir être même nécessairement à Art₂ qui fait surgir Technique₂ et ainsi de suite selon un chemin qui, s'il doit être rectiligne, ne peut se constituer comme tel que par sa spécificité zigzagante. Il suffit que tel soit le cas, c'est-à-dire que Art₁ - Technique₁ soit, parce que s'il doit être, il ne peut pas ne pas faire surgir Art₂ - Technique₂, pour que dans son inaboutissement même, leur aboutissement puisse être nécessairement postulé, sinon dans Art₁ - Technique₁, du moins dans Art_n - Technique_n. Par le seul fait qu'une expression ne puisse ontologiquement avoir de sens que si elle est multiplicité et successivité, lorsque les conditions de possibilité de cette nécessité double sont récupérées, il apparaît que le progrès ne peut pas ne pas être leur destination profonde. Multiplicité, successivité et progrès sont donc liés comme les trois termes constituant du monde même des expressions et en dehors d'elles, il est ontologiquement impossible de concevoir la possibilité d'être de celui-ci.

Nous voici désormais en mesure de répondre à la question que nous posions tout à l'heure, c'est-à-dire tout d'abord à celle de savoir si le mouvement des expressions était nécessaire ou non et, s'il l'était, selon quelles modalités. Par ce que nous venons d'expliciter, il est clair que le monde des expres-

sions est jusque dans chacune de ses parties, son nécessaire et inévitable dynamisme. Non seulement, comme nous le disions, toute tentative de fixation en son sein, tout essai de stabilisation est ontologiquement sans fondement, mais encore la condition même de possibilité de ces différentes attitudes est encore fonction de la progression même des expressions. Ai-je l'intention de fixer les expressions à l'un quelconque de leurs états, non seulement je ne me rends pas compte que je suis dans la contradiction, mais pour que je puisse tenter cette fixation encore faut-il que par ailleurs les expressions qui sont et que je veux fixer, soient selon leur monde où elles sont fixables (sans lui elles ne seraient qu'acte insaisissable), condition sans laquelle ma volonté même de fixation serait contradictoire. L'on pourrait dire que tout académisme, artistique, politique ou scientifique, dans la mesure où il veut conserver l'ancien sans y toucher, où l'éterniser par sa perpétuation stricte est déjà inconséquent, dans la mesure où il s'efforce de faire un continuel passé de ce qui pourtant, pour pouvoir être, dut néanmoins être, ne serait-ce qu'un instant, tout entier présent. C'est exactement ce que montre notre démarche. Pour qu'il soit — et il faut qu'il soit — le monde des expressions ne peut être que progrès comme son intérieure tension et il serait contradictoire de penser qu'il lui soit impossible de parvenir à son achèvement, parce que, pour que tel puisse être éventuellement le cas, il faudrait — ce qui n'est pas — qu'il ne soit pas. De la même façon que le monde des choses est doué d'un implacable rythme qui est la nécessité, de la même façon mais en sens opposé et afin que l'homme puisse être dans le monde, le monde des expressions se constitue comme un dynamisme qui est aussi bien le « contingentement » du nécessaire que la « nécessité » du contingent.

L'on conçoit alors que puisse s'élaborer au sein du macrocosme, un véritable microcosme qui selon son ordonnance propre soit à la fois la préfiguration et l'élaboration du premier et qu'il faut comprendre comme un *avoir*. Ce qui en

dernière analyse, selon Merleau-Ponty¹ est la limitation même des théories empiriques ou intellectualistes du langage, c'est que ne parvenant pas à se dégager de l'être, elles sont incapables de reconnaître que les mots ne sont pas simplement des significations, mais qu'ils *ont* des significations. Il se trouve que l'être des expressions n'est pas autre chose que cet avoir. Nous savons que le monde des choses est comme son dynamisme et sa dislocation, selon que je tire dans un sens ou que celles-ci poussent dans l'autre, chacun de nos efforts divergents n'étant possible que par l'autre où non seulement il découvre son point d'appui, mais sa puissance elle-même et qui est la structure même de son être. C'est un mouvement identique mais inversé qui constitue les expressions en avoir. Par la technicité je parviens à mordre sur les choses et c'est au moyen de l'art que je suis en mesure de changer l'image du monde. Si comme c'est la nécessité des expressions, afin qu'elles puissent être, il faut qu'il y ait un moment où la technicité devienne art et où celui-ci accède à la technicité, alors il se trouve que les choses peuvent être achevées en elles-mêmes comme un monde et que celui-ci peut se trouver parachevé en soi comme une chose. La technicité en tant qu'art parvient à toucher le monde et à organiser sur le mode de l'efficacité ce qui seulement n'était entre les choses que la préfiguration d'un certain ordre nouveau d'elles-mêmes. L'art au contraire et comme technicité est en mesure de porter sur les choses, immédiatement pour ainsi dire, en les transformant dans leur intérieur comme peut le faire la technicité, mais pour les mettre en avant selon la totalité de leurs aspects et non pas uniquement afin d'en tenter la destruction. Il y a une décentration qui se produit et qui fait que, les choses en tant que choses pouvant être appréhendées comme le monde, la contingence définitivement parvient à se glisser au sein de la nécessité et à venir l'occuper, tandis que le

¹ Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 203 ss.

monde étant abordable comme monde en tant que chose, la contingence parvient à se constituer selon sa nécessité. Ainsi avoir le monde et avoir les choses est-ce en dernière analyse — ce qui ontologiquement était refusé à l'action — s'aggriper à ceux-ci selon son propre monde, vivre d'eux, mais réussir par là-même à distribuer autour de soi les choses comme autant de contingences et promouvoir le monde en nécessité, ce qui précisément, au delà de l'acte, représente la possibilité des expressions ou pour mieux dire, leur intérieure nécessité, et se trouve rencontrer ce qui selon leur nécessité n'était pas autre chose que leur destination. Ce qui au niveau de l'acte, n'était jamais que précaire organisation, par le truchement de leur monde, se trouve pouvoir être affranchissement dans la sphère des expressions selon la rencontre de leur nécessité et de leur spécificité.

Si nous revenons maintenant à ce qui pourtant représentait la nécessité même qu'il y ait des expressions, c'est-à-dire à l'impossibilité où se trouvait la société des hommes de se constituer en communauté de personnes, ce qui pourtant, en fonction de la situation des premiers dans le monde, se trouvait être leur nécessité même, il apparaît que les expressions comme l'avoir qu'elles sont, sont également *médiation*. Parce que le monde des expressions, dans la mesure où il est compris comme affranchissement, indique une certaine humanisation du monde puisque la situation de l'être humain dans celui-ci se stabilise et s'affermir d'autant, par lui et entre les hommes, les relations doivent se trouver assouplies. Nous savons que ce qui en dernière analyse empêche la société humaine de réellement se constituer comme son aboutissement, c'est que toujours, en son sein et quoi qu'il fasse, l'homme se trouve nécessairement aliéné. Même au delà des simples relations à deux, directes et problématiques, la pluralité humaine ne suffit pas à totalement permettre la réconciliation qui ferait des relations interhumaines, des rencontres entre personnes. La personne est à la fois publique et secrète.

Elle ne peut ontologiquement avoir de sens que comme son propre pluriel. Il suffit dans ces conditions, qu'un seul être humain soit dépossédé de lui-même, qu'il n'ait pour sa part aucune chance d'accéder aussi à la personnalité, pour que par là-même, elle cesse d'avoir une signification. Or c'est précisément ce qui se passe au niveau de l'action, puisque si dans la société une certaine humanité est contenue, qui rend possible les rencontres interhumaines par procuration, au moins est-ce toujours l'homme qui comme seul moyen de liaison les effectue, et en fonction de l'hostilité nécessairement contenue comme une de ses dimensions dans les relations à deux se trouve ainsi sacrifié. Dans le monde des hommes, parce que jamais l'homme ne peut rencontrer son semblable que par le truchement de l'homme, il est impossible que selon leur nombre seulement, il puisse se réaliser comme personne. L'apparition du monde des expressions, selon sa spécificité même, modifie radicalement le caractère de ces relations. Traduit en termes humains, il ne signifie pas autre chose qu'entre les hommes et par l'intermédiaire du monde des choses mis à son service, désormais des relations réconciliantes deviennent possibles sans que nécessairement l'être humain ait à en faire les frais. Si entre toi et moi, il y a ne serait-ce déjà que l'épaisseur du langage, toute une gamme de relations émergent où nous sommes susceptibles de nous rencontrer par l'intermédiaire d'autres hommes présents entre nous par procuration et comme autant d'absences, par le chant que pour nous ils sont parvenus à arracher aux choses et que pour une bonne part, quoique le réassumant, nous nous contentons de reprendre. Si dans la société, un assouplissement est concevable vers plus d'humanité qui puisse permettre l'espoir de la voir accéder à la communauté, c'est que des techniques et des arts, une science, une organisation politique, des institutions, ont été créées par une certaine élaboration du monde dans quoi s'est glissé plus d'humain. L'individu en tant que nécessité contingente s'efforçait de faire tourner les choses

au monde selon un mouvement d'appropriation sans cesse remis en question. Autrui et les autres apparaissent en tant que contingence nécessaire, comme un appoint partiellement efficace dans sa lutte contre les choses, pour le monde. Désormais et par le truchement des expressions, nous pouvons dire que dans la mesure où la nécessité et la contingence se trouvent dépassées, la nécessité pouvant être employée contre la nécessité afin qu'elle se constitue en contingence et la contingence étant assumée par la contingence afin qu'elle parvienne à sa nécessité, les choses et le monde devenus médiation, ont délibérément tourné à l'humain. L'expression qui, comme nous le savons, pour pouvoir être, nécessite la pluralité humaine et se trouve avoir son sens dans la réalisation de la personne, de par sa spécificité même et selon sa nécessité, si elle doit pouvoir être, n'est pas autre chose que l'humanisation du monde des hommes. Elle est par et pour l'homme, par le truchement du monde. Dès le moment où elle surgit, en elle-même ou selon son monde, ce qui est le sceau de l'expression, c'est sa réussite. Elle s'arrache à l'être et se constitue en soi et dans sa propre série pour les hommes comme son propre univers.

Mais il apparaît, à y regarder de près cependant, que l'avoir — d'où découle la médiation — n'est concevable en tant que tel que s'il est reconnu qu'il se constitue comme son être. La condition même de possibilité de l'avoir, c'est qu'il soit comme son être propre. L'on en aperçoit immédiatement la conséquence, à savoir qu'un être surgit à nouveau comme un monde solidement constitué et qui menace en tant qu'être, de rejeter l'homme dont pourtant il devait réaliser l'affranchissement. Ce n'est plus avec le monde des choses, mais avec le monde des expressions que, paradoxalement l'être humain se trouve être aux prises. Il est devant lui comme une extensivité qu'il ne parvient plus à dominer. Sa situation devient donc et dans une nouvelle perspective inattendue, essentiellement précaire. Parce que les expressions sont leur propre

achèvement, pourrait-on dire, il vient un moment où non seulement elles peuvent se passer de l'homme, mais où celui-ci ne peut pas plus être en elles que dans un univers naturel. Là où il y avait rocher, silence ou caverne, il y a machine, vocable ou édifice, mais pas plus maintenant que par le passé il y a possibilité d'exister sans interrogation, ou sans défaite. Non pas que les expressions soient impuissantes vis-à-vis du monde des choses, mais parce que dans leur réussite même, elles sont devenues leur propre problème. C'est dire qu'elles ne sont qu'un rouage. En définitive les expressions ne sont pas, selon leur être, libératrices ou aliénantes. C'est leur totalité qui, selon leur monde, qui comme avoir se constitue en être, est en dernière analyse fondamentalement non-libération. Et pourtant, pour que tel puisse être le cas, il faut que, ce qui était la nécessité de leur être, elles soient libération. L'expression est un affranchissement en tant que non-affranchissement qui pour pouvoir être tel doit être affranchissement. Autant dire que nous sommes en pleine contradiction. C'est donc un dépassement que les expressions postulent au plus profond de leur être, non pas seulement si l'homme doit pouvoir être, mais si selon leur spécificité propre, il leur faut ontologiquement avoir un sens. C'est ce dépassement, comme leur nécessaire ouverture, que nous allons tenter de percer à jour dans le chapitre qui va suivre et qui sera consacré à la dimension de l'histoire.

LA DIMENSION DE L'HISTOIRE

L'histoire est volontiers comprise comme une acquisition et une communication. « Pour une espèce animale, dit Raymond Aron, l'histoire consiste à se répandre puis à disparaître. Que par le fait des mutations germinales ou sous l'influence du milieu, il se forme en groupe nouveau, c'est là un événement. Mais les individus n'en resteront pas moins naturels et non historiques, car ceux qui sont restés les mêmes comme ceux qui sont devenus autres, n'auront rien appris les uns des autres, rien créé les uns pour les autres. Au contraire l'homme a une histoire parce qu'il devient à travers le temps, parce qu'il édifie des œuvres qui lui survivent, parce qu'il recueille les monuments du passé. L'histoire-réalité et l'histoire-science existent authentiquement à partir du moment où les hommes se transmettent leurs conquêtes communes et progressent par cet enchaînement »¹. Dans la mesure où l'homme *fait*, il aurait une histoire, c'est cela même qui le différencierait des animaux, les expressions seraient histoire et l'histoire serait expressionnelle. Que penser de cette conception ?

Selon ce que nous savons des expressions et de leur agencement, elle peut se comprendre et contient une part au moins de réalité. Bien que les expressions nécessitent leur propre dépassement, c'est parce qu'il y a un *faire* que l'homme parvient à *se faire*. Si l'histoire est ce dans quoi il parvient à se réaliser, par conséquent, malgré la nécessité des expressions, il n'est pas invraisemblable que l'histoire puisse être *faire*. Nous avons indiqué à la fin du chapitre précédent que

¹ Cf. *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 37.

le monde des expressions tendait à se fermer dans la mesure où étant avoir qui réussit et ainsi passe à l'être de quelque façon, non seulement il rejetait paradoxalement l'homme, mais avait tendance à se constituer comme sa propre contradiction, ce qui impliquait la dimension de l'histoire comme sa nécessaire ouverture. Si le monde des expressions, pourrait-on dire, doit se constituer comme sa propre fermeture et aboutir à l'exclusion de l'humain, pour que tel puisse être le cas, encore faut-il pourtant, en fonction même de son être — s'il ne doit pas se confondre purement et simplement avec le monde des choses, ce qui serait sa négation même — qu'il soit sa propre ouverture et son dépassement vers l'histoire. Or il se trouve qu'il y a une ouverture que sont les expressions elles-mêmes. Nous savons qu'elles se constituent comme leur monde propre, au contraire de l'acte, parce qu'elles sont création en chaîne et nous savons également que selon la dialectique invention-prospection (ou art-technique, comme l'on voudra) elles sont douées d'un mouvement propre nécessaire. Pour cette double raison, elles sont un avoir qui réussissant s'élabore en un être. La réciproque se trouve pourtant être vraie, c'est-à-dire qu'elles sont intenables en tant qu'être et tendent d'elles-mêmes à se dépasser vers un avoir qu'il leur faut être. Si l'on veut, les expressions que nous avons vues, comme avoir, se fermer en monde dans la mesure où, réussissant, elles se constituaient en être, à y regarder de plus près, en tant qu'être et parce qu'elles sont avoir, ne sauraient simplement être et s'ouvrent d'une certaine façon en se dépassant. Le même mouvement qui les portait de l'avoir à l'être, les pousse jusqu'à l'avoir de cet être. Le monde des choses est nécessité. Celui des expressions par contre — ce qui ne revient pas du tout au même — est sa nécessité qui est d'échapper sans cesse à soi-même. Merleau-Ponty oppose¹ la forme physique à l'organisme. La première

¹ Cf. *La structure du comportement*, p. 157-173.

n'est jamais que la réaction à une action dirigée contre elle comme le rétablissement d'un équilibre perdu uniquement et selon un principe de stricte économie. Elle est dynamique, mais dans le cadre restreint et assigné d'avance de son statisme. Le second au contraire tend à se constituer un milieu propre et à se créer de toutes pièces un équilibre. Il n'est pas régi par des lois, mais s'oriente selon un sens. Le monde des choses est cette forme physique tandis que le monde des expressions doit être plutôt compris comme cet organisme. L'expression, dans son mouvement même, est création d'un équilibre mais comme sa recherche, c'est-à-dire comme continuelle mise en question de l'équilibre qu'elle est. Le monde des expressions est échappement à ses propres lois et création de son sens afin d'élaborer les lois de ce sens. Autant dire qu'étant lui-même, il est déjà ontologiquement au delà de lui-même comme sa propre reprise dans son nécessaire dépassement et que par conséquent, dans la mesure où, s'il doit être, il faut qu'il soit repris par l'histoire, il est déjà histoire de quelque façon. Le monde des expressions est en soi un monde qui, dans la dialectique de l'être et de l'avoir, créant sans cesse son propre équilibre, se précise et s'élabore de lui-même. Pour cette raison, dans la mesure où il est soi-même déjà sa continuelle nécessité de dépassement, en tant que tel, il ne peut pas ne pas être tout entier histoire.

Ainsi, pour prendre un exemple, considérons le cas de l'habitat. Dans son élaboration, il procède par ruptures et inévitables retours. Il se trouve néanmoins que, comme la recherche de son expressionnalité maximale, c'est-à-dire comme le continuel dépassement de soi-même, il est dans son développement propre, comme son monde, sa propre historicité. De la simple caverne assumée comme refuge à « l'aménagement de la matière à usage d'abri »¹, d'où naît la demeure, et jusqu'à la constitution de l'architecture où l'édifice, prenant la totalité

¹ Cf. M. Pradines : *Traité de psychologie générale* II, 1, p. 344-349.

de son sens comme construction, tend à s'affirmer dans son maximum comme la négation de l'abri que nécessairement il est, c'est une même expression qui selon sa série s'affirme comme une adéquation à soi-même élaborée comme son continuuel dépassement. L'expression habitat n'est d'abord qu'une simple action comme le choix d'un certain usage des objets naturels uniquement. Puis elle témoigne de l'apparition et de l'élaboration d'une technique qui d'abord n'est encore qu'un art et se hisse enfin comme art, au dépassement et à la réalisation à la fois, de la technicité. Chaque habitat est à la fois son monde et son dépassement et il n'y a de commun dénominateur entre la hutte et l'unité fonctionnelle d'habitation que dans la communauté de leur histoire. L'une n'est pas l'autre mais l'une mène à l'autre. Semblablement, il n'existe pas d'ustensile qui ne soit en lui-même sa propre histoire comme le chemin de son adéquation à soi-même ainsi que comme la projection de sa forme future que déjà il est en tant que virtualité dans la mesure où se situant à son extrémité, il n'est pas son chemin. Prenons l'outil. Du simple éclatement de roche découvert brut dans l'éboulement et employé tel quel à des usages multiples, à sa taille et à son polissage d'abord, à la recherche de l'équilibre propre d'un instrument qui prend forme ensuite¹ vers toujours davantage de particularisation et jusqu'aux adaptations fonctionnelles hautement spécialisées de la structure de celui-ci telle que la conçoit la psychologie industrielle², il y a un incontestable mouvement de réalisé. Et ce que nous montrons pour des expressions simples peut se vérifier également à propos de structures plus complexes où d'habitude toute historicité est, sinon radicalement niée, du moins sérieusement mise en doute. Un des sens de la réflexion de Malraux, par exemple, est de mettre l'accent sur le Musée qui dans chaque œuvre nouvelle,

¹ Cf. Leroi-Gourhan : *L'homme et la matière*.

² Cf. G. Friedmann : *Où va le travail humain ?* p. 208-216.

surgit de son passé comme sa partie intégrante ; ce n'est pas un hasard si, entre Vélasquez enfant, dessinateur déjà talentueux, et Vélasquez peintre, il ne se contente pas d'intercaler simplement quelques années de l'existence de celui-ci, mais la totalité de la peinture occidentale jusqu'alors écoulée¹. Les recherches picturales contemporaines, d'autre part, que nous avons mentionnées dans notre précédent chapitre, dans la mesure où elles sont ruptures et recommencements, seraient-elles même concevables sans la Renaissance et l'accomplissement davidien et ne convenait-il pas qu'un certain espace monoculaire où la couleur se trouvait prisonnière de la triangulation géométrique soit poussé jusqu'au maximum de ses possibilités, avant qu'une autre formulation spatiale, plus complexe et plus libre puisse voir le jour ? Est-il même nécessaire enfin, d'insister sur le dynamisme constituant l'être même de la science ? Le seul fait de remarquer avec Bachelard² que la science que l'on enseigne de nos jours ne saurait plus être celle qui enseigne, suffit à faire mesurer le chemin de son être. Bref, de l'éolypile à la machine à vapeur, la machine s'impose selon son effectuation propre et extirpe d'elle-même les colonnes doriques dont elle se trouva un temps affublée³. L'organisation picturale, dans son actualisation, brise d'abord les choses puis met en question l'espace traditionnel lui-même avec lequel pourtant, elle semblait devoir se confondre. Du réalisme à l'empirisme et au positivisme jusqu'au rationalisme appliqué, la démarche scientifique s'achemine vers toujours davantage d'intérieure cohésion⁴. Contrairement aux objets du monde, qui comme nous le savons, sur le fondement de leur être ne sont réellement que par mon projet et pour ainsi dire dans notre collaboration, les « objets de culture », pour

¹ Cf. *Les Voix du Silence*.

² Cf. *La formation de l'esprit scientifique*.

³ Cf. L. Mumford : *Technics and Civilization*, p. 151-211.

⁴ Cf. *Le rationalisme appliqué*.

reprendre un terme husserlien, sont déjà en eux-mêmes leur propre projet. Ils sont des projets qui se seraient faits choses ainsi que des choses situées en avant d'elles-mêmes, comme projets, au cœur même de leur être. Comment ne pas voir dès lors que leur monde ne saurait avoir de sens que comme mouvement, hors de son mouvement propre, dans sa projection, c'est-à-dire et selon la façon dont nous l'avons montrée, comme histoire ?

Mais ceci posé qui reprend dans notre langage, la thèse de l'histoire comprise essentiellement comme *faire*, si dans leur mouvement même les expressions se trouvent impliquer déjà leur capacité d'être histoire, ce qui néanmoins doit être fixé, c'est la limite de cette historicité. Par la simple reprise de nos explicitations dans une perspective nouvelle, nécessitée par les implications mêmes de celles-ci nous venons de montrer que les expressions sont histoire. Pouvons-nous en conclure que l'histoire soit les expressions, c'est-à-dire que celles-ci suffisent à elles seules à faire celle-là ? Evidemment non. Malgré une attitude réaliste qui tend à demander au monde des expressions — et en particulier à celui des sciences et des techniques — la résolution des problèmes que son histoire pose à l'homme, tel ne peut pas être réellement le cas. Regardons-y d'un peu près. Vouloir que l'histoire se ramène aux expressions ne serait pas autre chose que faire de celle-ci une expression. En prétendant que l'histoire et l'histoire des expressions sont une seule et même chose, si la première est comprise comme la somme des secondes, implicitement l'on affirme que parmi les expressions, il y en a une qui est histoire puisque celle-ci les est comme leur totalité. Nous aboutissons alors à une double contradiction. D'une part l'on voit mal comment une seule expression pourrait englober la totalité des autres. Ou bien elle est leur monde et selon le statut propre de celui-ci qui, s'il doit pouvoir être, comme son dépassement déjà est nécessairement leur échappement, elle leur échappe d'une certaine façon, ou bien

elle est expression, mais ce sont les expressions qui, ne pouvant pas se constituer selon leur monde, cessent du même coup de réellement être. Pour que l'histoire puisse être expression, il faudrait paradoxalement que les expressions ne soient pas. D'autre part et surtout, si l'histoire est expression, les expressions ne peuvent plus être histoire. Elles sont en effet selon leur monde, comme nous venons de le montrer, non seulement être en tant qu'avoir, mais avoir en tant qu'être et pour cette raison même, historicité. Il suffirait que celle-ci soit expression pour que le monde des expressions se trouve bouché, soit par conséquent incapable de se dépasser et retombe inerte comme monde des choses puisque dans son dépassement même il se retrouverait encore lui-même. Comme avoir, il ne serait jamais qu'un être, ce qui nous ramenant à l'impasse où nous nous trouvions à la fin du chapitre précédent, nécessiterait à nouveau l'histoire comme sa possibilité même de ne l'être pas. Nous avons montré dans notre premier chapitre que la chose, dans sa condition même de possibilité, impliquait la nécessité du moi. Le moi serait-il chose, non seulement il ne serait pas, mais la chose elle-même à quoi l'on s'efforcerait de le ramener ne pourrait pas être. Il y a ici et à propos des expressions, quelque chose de semblable. Les expressions et l'histoire se concernent dans leur être même. Comme notre explicitation l'indique, l'une est inconcevable sans l'autre puisqu'aussi bien le monde des expressions réclame l'histoire comme sa nécessaire ouverture et puisque d'une certaine façon, étant sa propre ouverture, déjà il est histoire. L'une pourtant est-elle l'autre ? les expressions se confondent-elles avec l'histoire ou l'histoire n'est-elle qu'expression ? Dans la contradiction de l'une et des autres, c'est leur commune impossibilité qui alors peut seule être signifiée. Il ne peut donc y avoir entre les expressions et l'histoire, si l'une et les autres doivent pouvoir être, qu'une relation dialectique seulement, c'est-à-dire que selon l'être de chacune, chacune ne saurait être l'autre que comme son autre soi-même, sur le

mode du n'être pas. Toute intégration plus poussée ne peut aboutir qu'à une désintégration, et c'est là la limite de toute tentative expressionnelle d'explicitation de l'histoire humaine. Toute conception acquisitive, si elle se trouve être nécessaire en fonction de la nécessité même des expressions, par le truchement des nécessités de celles-ci ne saurait pourtant être suffisante. Si donc nous voulons parvenir à élucider plus complètement le concept d'histoire, maintenant que nous connaissons la nécessité de son intérieure dialectique, il nous faut partir de cette dialectique, tenter d'en dénombrer les différents termes et d'en percevoir à jour l'agencement. Il nous faut, sachant que les expressions et l'histoire doivent être dans une relation d'extérieure intériorité, nous efforcer de comprendre quelle est cette relation et ce qu'elle implique.

Dans cette perspective, commençons par expliciter le rapport *expression-responsabilité*. Comme nous le savons pour l'avoir montré à propos de notre analyse des conditions de possibilité de la société dans un monde encore uniquement humain, les relations à plusieurs ne sont concevables que pour autant qu'elles soient comprises comme responsabilité. La dialectique intérieure de l'unité moralité-action entraînant l'inaboutissement inévitable de chacun des termes qu'elle est, implique que les relations humaines, dans la mesure où s'accroît leur extensivité, si le monde des hommes doit ontologiquement pouvoir être, doit nécessairement s'approfondir intensivement. De même que l'action me permet d'échapper à l'extensif et de même que ma moralité était le thème de mes relations à autrui, disions-nous, ainsi la responsabilité constitue-t-elle la spécificité de mes relations aux autres ». De là découle la nécessité que l'être humain se constitue en personne. La responsabilité n'est pas autre chose que la mise en évidence dans l'homme, de la personne vers quoi il doit nécessairement tendre en tant qu'en lui-même il est les hommes et lui confère ainsi son sens, ne serait-ce déjà que comme son principe régulateur. Ontologiquement pourtant, cet approfondissement

ne saurait avoir de signification que s'il est reconnu qu'il ne peut y avoir de personne qu'en tant que son propre pluriel. La personne n'a réellement de sens que si elle est personne et personnes à la fois, c'est-à-dire secrète et publique indissociablement, actualisant l'une et l'autre de ces deux dimensions de son être par la réalisation de son opposé, vers son universalité. C'est à ce point que l'homme se révèle devoir être fondamentalement social et qu'apparaît la nécessité que les expressions soient en tant que possibilité de réalisation de la société et de la communauté des hommes, à partir de leur multiplicité, ce qui exclut toute interprétation idéaliste irrationnelle de la personnalisation. L'on comprend dans ces conditions que la responsabilité et les expressions, quoique médiatement, se trouvent nécessairement liées. Il est incontestable que sans la nécessité de la responsabilité, la personne n'étant pas appelée et ne se développant pas en société, comme la solution du problème que celle-ci est pour elle-même, les expressions ne seraient pas. Selon sa nécessité, c'est-à-dire selon le chemin de son être, l'expression ne peut par conséquent pas ne pas être aussi et intérieurement responsabilité. Si, comme le veut le mouvement même de notre démarche, l'expression se récupère dans son être selon ses conditions de possibilité, celle-ci ne peut pas ne pas être aussi et tout entière responsabilité. C'est là dans son premier moment ce qu'indique la nécessité même de l'explicitation de leurs rapports.

Et pourtant les expressions ne sauraient être immédiatement ce avec quoi il leur faut nécessairement s'identifier médiatement. Revenons à l'action. Nous savons qu'elle doit être comprise comme la relation première de l'individu aux choses qu'elle parvient à organiser en monde. Si pourtant elle doit pouvoir être son propre aboutissement et échapper à la chosification, il faut qu'autrui surgisse en tant qu'il est appelé par l'être même de l'homme dans le monde. C'est dire que devant être relation au monde, il lui faut également se constituer

comme relation à l'autre en tant que son affirmation, ce qui par le fait la constitue en moralité. Nous l'avons vu, il n'y a pas d'action qui, comme son aboutissement, ne soit pas aussi moralité ni de moralité qui puisse ne pas être tout entière action et c'est de cette nécessaire dialectique constituante de l'un comme de l'autre de ses termes opposés que découlait la nécessité de la responsabilité. Au delà du réalisme et de l'idéalisme, par la dialectique que leur dépassement nécessite, disions-nous, c'est en définitive à la reconnaissance qu'il ne saurait y avoir de réalité morale qu'activement concrète et d'action réelle que moralement inscrite dans la concrétude et à la responsabilité comme condition nécessaire du monde des hommes que nous nous trouvons amené. Il est clair que dans la sphère immédiate des expressions comprises dans la perspective de leur spécificité, c'est-à-dire de leur condition intérieure de possibilité, il ne saurait rien y avoir de tel. Ce qui seulement concerne l'être immédiat de l'expression, c'est qu'elle soit ontologiquement en mesure d'entamer les choses et de modifier leur monde. Si lorsque je parle, lorsque je crée des techniques ou lorsque j'élabore une œuvre d'art, je m'exprime réellement, c'est que je prends en charge le monde des choses comme un être que je constitue en avoir. Le monde des choses et non pas celui des hommes qui n'intervient que médiatement, dans la reprise seulement de l'expression par elle-même dans la mesure où il lui faut être expressions. C'est dire que je ne saurais, concernant d'abord ce torrent impétueux qui doit devenir force électrique ou cette tradition picturale qu'il me faut arracher à elle-même, et parvenant ensuite seulement à l'homme, être immédiatement moral. La moralité n'est pas fonction de la spécificité de mon expression ; simplement elle peut être ou ne pas être, extérieurement à l'être proche de celle-ci. Elle est directement constituante de l'acte ; elle est son autre indispensable soi-même. Il y a entre eux une relation d'intériorité semblable par exemple, à celle qui lie le moi et le corps, qui fait que l'un est inconcevable sans

l'autre. J'agis, et non pas même la conséquence, mais la condition de mon acte, c'est qu'il soit responsabilité. L'expression au contraire se trouve parfaitement constituée dans son être et achevée, sans pour autant devoir se comprendre comme immédiate moralité. Il y a en elle — comme nous l'avons montré — une dialectique serrée de l'investigation et de la prospection d'où naît son mouvement et qui lui suffit — rien de plus. En un sens on peut remarquer bien sûr qu'elle est médiation puisque modifiant la structure du monde des choses en y rendant possible l'existence des hommes, elle l'humanise et permet d'affirmer la possibilité de relations interhumaines à l'échelon universel sans que plus aucun homme n'en fasse les frais. Alors que la moralité est l'être même de l'acte cependant, celle dont il s'agit ici se confond avec la limite de l'expression. Pour que tel soit le cas en effet, il faut qu'elle se constitue en monde et c'est dans la mesure justement où elle l'est que non seulement elle tend vers sa propre contradiction et devenant son problème, nécessite son ouverture vers l'histoire, mais tend à s'effectuer comme exclusion de l'humain. Il doit donc être conclu à sa non responsabilité. Si dans un premier moment et du point de vue de sa nécessité l'expression est médiatement responsabilité, et doit l'être, dans un deuxième et du point de vue de sa spécificité aucune raison n'apparaît en revanche, nécessitant qu'immédiatement elle le soit. L'expression donc, selon les deux dimensions constitutives de son être, dans sa totalité, est et n'est pas responsabilité. C'est dire que la relation expression-responsabilité dont nous sommes parti, doit se comprendre comme ambiguïté. L'expression est responsabilité mais, parce qu'aussi elle ne l'est pas, sur le mode ambigu uniquement. Regardons-y donc d'un peu près et efforçons-nous de saisir ce qu'implique cette nouvelle nécessité.

Nous savons que l'acte n'est jamais que comme sa propre fulguration. Il se ramasse sur lui-même — pourrait-on dire — bondit et disparaît. L'expression au contraire, en tant qu'elle

n'a de sens réel que dans le nombre de sa série, s'élabore, se manifeste et s'éloigne en se constituant toujours comme la marque de son propre passage. Elle n'a de signification qu'en tant que sédimentation et comme reprise de celle-ci tout à la fois. Rétablissons donc son nécessaire pluriel. Il apparaît alors qu'il ne peut pas être reconnu de séparation tranchée entre la nécessité et la spécificité des expressions que nous venons pourtant d'examiner séparément. Parce qu'elle est nécessitée par le monde des hommes que sa destination est de conduire jusqu'à la communauté des personnes, l'expression justement est nécessité. Dans la mesure pourtant où cette nécessité qu'elle est comme son surgissement n'a ontologiquement de sens que comme la spécificité qu'elle *était* en tant que sédimentation, ce sont la nécessité et la spécificité qui, étant simultanées, se trouvent être indissociables. Il s'ensuit inévitablement que si, dans sa spécificité, l'expression est non responsabilité tandis que dans sa nécessité elle est responsabilité, de quelque façon, l'une étant l'autre, sa non responsabilité ne peut être aussi que responsabilité, alors que sa responsabilité doit être pénétrée de non responsabilité. Nous avons montré tout à l'heure que la relation expression-responsabilité ne saurait se comprendre que comme ambiguïté. Le simple développement de cette description selon ses termes propres indique un dédoublement selon lequel toute expression en tant qu'elle est responsabilité ou non responsabilité, se révèle être déjà et à chaque fois nécessairement son propre contraire. Il ne faudrait pas comprendre que l'expression soit ici responsabilité tandis qu'elle serait là non responsabilité. Cela n'a pas de sens ontologiquement que d'affirmer qu'il y ait d'une part de « bonnes » ou de « mauvaises » expressions, c'est-à-dire que d'une façon ou d'une autre, elles soient en elles-mêmes totalement responsabilité, ou d'autre part qu'elles soient au contraire non responsabilité fondamentalement, et ne se révèlent être jamais que l'usage qu'on en fait. Si elles sont expressions, selon la nécessité et

la spécificité de leur être, alors elles sont dans leur totalité, responsabilité comme ne l'étant pas, selon l'ambiguïté interne de chacun de leurs termes constituants. C'est dire que toute expression quelle qu'elle soit, n'est jamais sa responsabilité propre qu'à distance de soi. L'inverse de sa modalité dominante surgissant à chaque fois comme la limite et la condition de possibilité de celle-ci, son maximum est de n'être jamais que virtuelle. L'acte est dans son jaillissement même moralité et responsabilité dans l'intérieur de son être, en toute clarté. J'agis et je suis responsable immédiatement. L'expression au contraire n'est jamais que responsabilité voilée. Si l'on peut s'exprimer ainsi, l'acte ne bénéficie que d'une existence marginale et à l'image de son être, il est responsabilité immédiate. L'expression au contraire est responsabilité « stockée » parce qu'en elle-même elle est foncièrement selon une certaine marge. Ainsi, de l'ambiguïté sommes-nous passé à la virtualité.

Mais prenons un exemple. Lewis Mumford montre¹ comment ce qu'il appelle la paléotechnicité conduisit au 19^{me} siècle à la création d'une nouvelle classe d'esclaves, c'est-à-dire à l'aliénation de l'individu alors que l'on avait cru pouvoir attendre de l'essor du machinisme une totale libération. A qui la faute ? Où chercher les responsabilités ? Evidemment, une première responsabilité apparaît et qui est acte, à savoir celle de la bourgeoisie possédante, insensible et toute puissante. L'invention de la navette n'impliquait pas en soi que les enfants dussent travailler dans les filatures pour des salaires dérisoires et se révéler de dangereux rivaux pour leurs parents qui, devant être payés davantage, ne parvenaient plus à trouver d'emploi. De même elle n'indiquait pas en soi — quoique les entrepreneurs capitalistes se soient pour la plupart usés à la tâche — la nécessité que les ouvriers travaillassent plus de quinze heures par jour pour en fin de compte, leur

¹ Cf. *Technics and Civilization*, p. 151-211.

santé ruinée, se voir jetés à la rue sans autre forme de procès. Ceci posé néanmoins, si incontestablement à un certain moment de son histoire, le libéralisme usa d'une liberté abstraite détenue par quelques-uns, comme du refus de la liberté concrète à accorder à tous, il n'en reste pourtant pas moins qu'un certain état du machinisme, de par sa structure même — quoique virtuellement — fut sa pleine responsabilité. On pourrait alléguer la trop grande concentration industrielle qui, si elle fut l'actualisation d'une volonté de puissance, d'un vertige technicien, n'en fut pas moins provoquée pourtant par les nécessités mêmes de la machine à vapeur, source unique d'une énorme puissance impliquant le grouement serré des machines outils. On pourrait alléguer une certaine carence de celles-ci qui, étant incomplètement développées, nécessitaient l'adaptation de l'homme à leur rythme, en tant que rouage intelligent ¹... Surtout il faut inculper cette masse énorme du premier machinisme moderne qui, faisant irruption dans un monde encore naturel où, l'eau et le vent actionnant le moulin, il avait fini par s'établir une économie et un équilibre social fondés sur la confiance domestique et le paternalisme, ne pouvait que provoquer le déchirement d'un monde dépassé et métamorphoser en mystification ce qui, à tout prendre, avait pu représenter une satisfaisante probité ². Le monde des expressions s'enflait tout à coup dans une de ses dimensions, pour revêtir une ampleur jusque là inconnue et qui, dans le monde des hommes — coiffant les décisions ou les contre-décisions immédiates et inadaptées — ne pouvait d'abord provoquer que le désarroi. Sartre explique qu'une situation se modifiant, le projet qui s'y était constitué ne peut, s'il doit rester lui-même, que se modifier à son tour, en entendant bien toutefois que la situation reste extérieure

¹ Cf. G. Friedmann : *Problèmes humains du machinisme industriel*.

² Cf. W. Sombart : *Le Bourgeois*.

au projet et qu'il ne saurait de l'un à l'autre, y avoir relation nécessaire de causalité linéaire. C'est bien dans la nécessité parallèle de cette double modification que rien ne nécessite, que réside le problème du machinisme au 19^{me} siècle. Dans la mesure où l'une ne suit pas l'autre, il se produit une espèce de *vacuum* qui fit que l'être humain se trouva dans une situation telle qu'il put exploiter l'homme comme jamais auparavant, tandis que la machine elle-même se présenta comme l'agent de cette aliénation. L'une des responsabilités ne peut pas se comprendre sans l'autre et il faudra d'une part le remplacement de la confiance par le contrat et celui de la promesse par la garantie — par le truchement des organisations syndicales qui lentement s'instituent — et d'autre part le dépassement de la paléotechnicité vers la néotechnicité plus humaine pour que la probité passée puisse renaître (ou tendre à renaître) dans des formes nouvelles et se dépasser. Ainsi les expressions sont leur responsabilité propre en dehors d'elles-mêmes en ce sens qu'elles sont et ne sont pas la nécessité de la responsabilité propre de l'homme.

Pourtant si tel est le cas, si s'échappant pour ainsi dire à elle-même, l'expression se révèle devoir être dans sa totalité responsabilité virtuelle, cette nécessité de notre description s'accorde-t-elle avec le statut global de celle-ci ? Sommes-nous parvenu à un point où l'expression serait transparente en ce sens que plus aucune contradiction ne saurait plus surgir et qu'il nous faudrait arrêter là notre élucidation ? Le simple fait de remarquer que l'expression humaine n'a de sens ontologiquement fondé que si dans sa complexité même, elle est aboutissement de l'acte, et que celui-ci a pour sa part sa signification dans la responsabilité immédiate qu'il ne peut pas ne pas être dans la mesure où dans son être il est moralité, suffit à établir le contraire. Jusqu'ici nous avons bien mis en relief les implications pour l'expression en tant qu'elle est responsabilité, aussi bien de sa nécessité que de sa spécificité. Nous avons ensuite montré, l'une étant inévitablement l'autre

sur le mode du n'être pas, comment il ne pouvait être conclu qu'à l'ambiguïté puis à la virtualité de la responsabilité expressionnelle. Pour ce faire pourtant, non seulement nous en sommes resté à l'expression, mais encore nous l'avons toujours radicalement opposée à l'acte. C'est dire qu'encore il y avait rupture. Nous avons certes compris l'expression dans son contexte (c'est de là qu'est découlée la nécessité qu'elle soit et ne soit pas responsabilité), mais en elle-même seulement. Si nous la comprenons maintenant elle-même en tant que son contexte, ce qui n'était qu'ambiguïté apparaît devoir être en contradiction. Si l'acte n'a de signification dans son être même, en effet, que dans la mesure où immédiatement il est responsabilité, il est intenable que l'expression qui, dans son surgissement est déjà tout entière l'aboutissement de celui-ci, ne puisse jamais être que responsabilité virtuelle. Selon son être le monde des expressions est responsabilité comme ne l'étant pas. Selon sa destination pourtant et au regard de l'acte le simple fait qu'il en soit ainsi et qu'il est impossible qu'il en soit autrement indique déjà que l'expression à soi seule, comme la responsabilité qu'il lui faut être et qu'elle ne peut pas être à la fois, est sa propre condition d'impossibilité. Il ne suffit pas que les expressions parviennent à mordre sur le monde des choses, à briser les objets afin de modifier l'ordonnance de leur nombre pour que, l'action étant prolongée, elle soit en mesure d'aboutir. Pour autant que son acquisition même, comme son monde, la constitue en responsabilité voilée — parce qu'elle est langage ou technique, œuvre d'art ou machinisme ou encore organisation politique, et non immédiatement acte — si elle doit pouvoir aboutir, encore faut-il que son voile se déchire. Il faut en fonction de ce qu'elle est, non seulement que cette acquisition soit comme l'acte, radicale responsabilité, mais aboutissement également et parachèvement de celle-ci. Il ne s'agit pas, au niveau des expressions, de revenir simplement à la responsabilité sans contenu de l'acte, de les constituer seulement en acte, mais

de promouvoir celle-ci en la menant jusqu'à sa plénitude. L'on comprend alors que ce qui est nécessaire et qui se trouve indiqué dans l'expression elle-même, lorsqu'il est tenu compte des implications de sa relation à l'acte, c'est l'actualisation de la virtualité qu'en tant que responsabilité elle se trouve être et que pourtant parce que justement et comme son maximum elle est virtualité, elle ne saurait être. A l'ambiguïté responsabilité-non responsabilité succède la nécessité de la dialectique virtualité-actualité sans laquelle il ne saurait même être question qu'il puisse y avoir d'expression ontologiquement fondée. C'est donc d'une *moralisation* nécessaire de l'expression humaine qu'il doit désormais être question, non pas parce qu'elle s'imposerait de l'extérieur, concrètement, mais parce qu'elle se pose comme la nécessité même de toute expression en tant que, si elle doit pouvoir être selon sa destination, il faut que la responsabilité qu'elle ne peut être en soi que virtuellement s'actualise cependant. Si l'autre soi-même de l'acte est moralité comme sa condition de possibilité, l'expression ne peut en dernière analyse avoir de signification ontologiquement fondée que dans sa moralisation. Comment cela est-il possible ? Comment la moralité que l'actualisation de sa responsabilité exige qu'elle soit, est-elle réalisable ?

Pour répondre à cette nouvelle et nécessaire question, il nous faut revenir au mouvement constitutif des expressions. Comme nous le savons, les expressions sont responsabilité virtuelle. Dans leur nécessité même, elles sont par les hommes et pour eux, mais parce que, loin de se borner à être relations interhumaines, elles sont relation des hommes au monde des choses comme condition de possibilité des hommes selon leur monde, elles sont pour une part amORALES. Il y a toujours une distance entre la responsabilité qu'elles sont et celle qu'il leur faut être. Cette amoralité néanmoins — ou pour mieux dire cette moralité médiate — n'apparaît pas de la même façon lorsqu'il est tenu compte de leur mouvement et de leur développement et non pas seulement de leur surgissement.

La signification dernière du monde des expressions est de se constituer comme avoir et en tant que tel, de devenir médiation au cœur même du monde des hommes. Par le truchement des expressions la situation de l'homme parmi les choses s'affermirait. Sa condition cesse d'être précaire ou pour le moins permet d'entrevoir le dépassement possible de son instabilité première. Dans la mesure où il est expression, l'être humain ne se jette plus seulement vers les choses comme dans l'action, mais parvient à mordre sur elles, à les entamer et à les agencer selon une ordonnance qui lui est propre. Alors la rencontre immédiate de l'homme avec l'homme peut être assouplie dans la mesure où universellement comme présence elle est absence, c'est-à-dire où le huis clos de leurs relations peut être levé. L'on comprend dans ces conditions que, selon son être, la progression expressionnelle puisse être un progrès qui, visant à l'établir comme médiation entre les hommes doive d'une certaine façon tendre — même malgré soi — à la moralité. Il y a dans les expressions elles-mêmes selon leur mouvement et dans la perspective non plus de leur monde mais de celui des choses dans sa relation à celui des hommes, un élément de moralisation qui tient à leur être même. Condamnant ce qu'elle appelle le sous-homme qui se contente de ne réaliser que la facticité de son existence, Simone de Beauvoir indique que « la morale, c'est le triomphe de la liberté sur la facticité »¹. Si nous nous souvenons que nous avons fait nôtre la formule de Sartre selon laquelle la facticité est « la forme contingente que prend la nécessité de la contingence » et que nous avons montré comment l'expression devait ontologiquement se comprendre comme l'élimination de la facticité qui de l'organisation faisait une libération, l'on aperçoit alors nettement ce que peut être la moralité expressionnelle. Elle est ce par quoi les expressions dans leur

¹ Cf. *Pour une morale de l'ambiguïté* p. 64.

continuel dépassement se constituent dans chacun de leurs états sans cependant l'être pleinement elles-mêmes, comme la responsabilité de leur état antérieur. Si les expressions en elles-mêmes, en tant qu'elles entament le monde des choses contrairement à l'acte et parce qu'elles ne portent pas immédiatement sur les êtres humains, peuvent être sans être moralité, le seul fait qu'elles soient cependant leur nécessaire mouvement implique le surgissement et l'affirmation de celle-ci.

Ainsi, à la suite de Lewis Mumford nous venons de rapidement tenter une description de la paléotechnicité comprise dans la perspective de la responsabilité expressionnelle. Nous avons vu qu'en dépit de responsabilités personnelles indubitables, la machine fut au siècle dernier un élément certain d'aliénation de par ce qu'elle était et de par ce qu'elle permettait. On peut imaginer à partir de ce donné expressionnel des attitudes particulières destinées à moraliser cette masse prodigieuse qui réduisait une partie importante de l'humanité à l'esclavage et qui se firent réformisme ou révolte. Les réformes pourtant furent insuffisantes et les révoltes, mêmes si elles aboutirent ne purent cependant être que leur propre échec, comme à Lyon par exemple où les ouvriers des soieries après avoir occupé leurs ateliers, ne sachant que faire de leur victoire, allèrent chercher les patrons dont précisément leur but était de se débarrasser. Comme nous l'avons indiqué, il fallut par le truchement des organisations syndicales, que la confiance se fasse contrat et que la promesse devienne garantie, c'est-à-dire que les réformes soient arrachées par une organisation où la révolte pouvait se constituer en révolution. Une constellation d'expressions diverses, politiques, économiques, sociales, juridiques... pouvait seule être en mesure de moraliser l'expression machiniste. En outre et surtout, la solution de la paléotechnicité, c'est la néotechnicité. Mumford montre¹ que ces deux formes du machinisme diffèrent comme deux de leurs produits, la plume d'acier de nos premières

années d'école et la plume en or dont nos stylos sont pourvus. La première est rigide et peu différenciée dans ses formes ; l'écriture doit se plier à ses exigences. La plume en or au contraire joint la plasticité de la plume d'oie à la solidité de la plume d'acier. Elle est souple et durable ; c'est mon écriture qui la fait. Cette opposition se retrouve dans les différents aspects de notre univers technicien. La chaîne industrielle néotechnique s'humanise. Elle devient circulaire et l'ouvrier retrouvant son moteur ou son châssis aux différentes phases de son montage, en effectuant plusieurs opérations distinctes au lieu d'une seule, parvient dans le travail en équipe et malgré la production en série, à retrouver sous d'autres formes l'unité de création qui faisait le sens de l'ouvrage artisanal. Ou bien elle se mécanise plus subtilement et les « têtes électro-mécaniques » remplaçant l'homme, celui-ci cesse de se trouver astreint au rythme de la machine à quoi il était intégré pour devenir son conducteur seulement ou son ingénieur, au seuil déjà de l'automatisme autonome que réalise la cybernétique ². De par son développement même, la technique d'aujourd'hui est une moralité que les intentions d'hier les plus louables n'étaient fondamentalement pas en mesure de réaliser. Contrairement à toute affirmation idéaliste non fondée, dans leur nécessaire progrès, les expressions ne peuvent que promouvoir une moralisation du monde.

L'on comprend alors que l'histoire doive être considérée elle-même comme une moralisation. Nous avons montré au début du présent chapitre que si les expressions se constituent paradoxalement en être comme le seul moyen de réalisation de l'avoir qu'elles sont en tant que monde et nécessitent l'ouverture de l'histoire, elles sont pourtant déjà cette ouverture de quelque façon et par conséquent se trouvent être histoire.

¹ Cf. op. cité.

² Cf. G. Friedmann : op. cité, p. 225-230.

Sans parler de la science dont l'historicité est trop évidente, il apparaît que le simple ustensile ou l'œuvre d'art sont incompréhensibles sinon dans le contexte de leur propre série. La roue à aube est installée dans la turbine comme Vélasquez dans Picasso. Il est évident dans ces conditions que la successivité et la progression des expressions sont aussi le mouvement de l'histoire et que l'effectuation morale qu'elles indiquent est inséparable de l'historicité qu'elles sont. Nous sommes parti de la dialectique expressions-histoire et, afin d'en préciser les termes, nous nous sommes interrogé sur les conditions de possibilité de la relation expression-responsabilité. L'élucidation de cette dernière nous amenant à la nécessité de la moralisation et de sa liaison aux expressions comprises selon leur dynamisme propre, c'est la nécessité que l'histoire soit de quelque façon moralisation (dans la mesure où comme son autre soi-même, elle est expressions) qui nous apparaît désormais. Si le mouvement des expressions est moralité et si d'autre part il est historicité, c'est l'historicité qui, en dernière analyse, est moralité.

Pourtant, si tel est le cas, une fois encore il faut bien voir les limites d'une telle relation que la dialectique expressions-histoire indique cependant. Les expressions — nous le savons — sont histoire. Il s'en faut de beaucoup par contre que l'histoire puisse se ramener à celles-ci et être elle-même expression. Dans une semblable éventualité, il ne pourrait jamais y avoir que contradiction. Il n'en faut pas plus pour que la moralisation, que par les expressions l'histoire se trouve être, ne soit qu'inachèvement. Ce que nous venons d'indiquer des expressions, en effet, n'empêche pas que la distance qui sépare l'expression d'elle-même selon sa responsabilité, subsiste entièrement. La néotechnicité contient indiscutablement en soi-même davantage de moralité possible que la paléotechnicité. Il n'empêche pourtant qu'ici comme là, elle ne peut jamais que se profiler à distance de soi, sans quoi l'expression elle-même cesserait d'être soi-même. C'est dire que l'effectuation

morale dont il vient d'être question ne peut à son tour et malgré son incontestable mouvement, être que virtuelle. C'est une virtualité morale uniquement qui, se précisant, se déplace et se rassemble à l'intérieur d'elle-même. Réassumée, elle peut fournir un appoint à la moralisation et permettre une effectuation morale qui sans elle ne pourrait même pas être envisagée. Sans réassomption pourtant, non seulement elle est inopérante, mais n'étant plus maintenue dans l'être, elle retombe à n'être rien. Si la néotechnicité est la solution des problèmes de la paléotechnicité par exemple, encore faut-il qu'elle soit réassumée socialement, sans quoi elle reste lettre morte. Non seulement l'usine cybernétique à elle seule ne peut pas être un agent suffisant de libération, mais si elle se trouve être la propriété exclusive de quelques-uns ou pour le moins, si une législation stricte ne vient pas régir le sort des ouvriers dont son apparition même signifie nécessairement le licenciement, elle ne peut se constituer que comme péril. Peut-être à elle seule permet-elle une accentuation de la libération de l'Homme, mais si elle n'est pas reprise, si sa moralité n'est pas actualisée, alors, comme la paléotechnicité, elle n'est jamais qu'aliénation des hommes. Quoique dans le déroulement du temps et selon ses différents états, dans chacune de ses virtualités morales, le monde des expressions dépasse son actualisation antérieure, tel ne peut être le cas que si étant reprise, la virtualité même qu'à chaque fois elles sont, doit pouvoir s'actualiser. Si l'affirmation idéaliste selon laquelle aucune dimension morale ne saurait résider dans le mouvement des expressions a dû tout à l'heure être révoquée en doute, la certitude réaliste qui ne voit de progrès moral possible que dans le développement et l'amoncellement des expressions uniquement doit être désormais écartée.

Nous sommes maintenant en mesure de serrer de plus près la réalité de l'histoire. Nous l'avons introduite comme nécessité des expressions en tant qu'il lui fallait les ouvrir. Cherchant à préciser ce rapport constituant, nous avons été amené à

reconnaître la nécessité de la dialectique expressions-histoire, ce qui à la fois revenait à reconnaître la nécessité de leur réciprocité puisque l'une ne pouvait être sans l'autre, et leur incompatibilité puisque pourtant l'une ne pouvait être l'autre. Dorénavant nous savons que ce rapport ambivalent est fonction de la moralisation. Ce qui empêche que l'histoire soit expression, c'est que les expressions ne sont jamais que virtuelle moralisation, tandis que, les étant, elle doit au contraire être actualisation morale. Sans elles, il ne saurait même être question ni qu'elle soit, ni qu'elle se constitue en effectuation morale, mais parce qu'elle les est, la moralité virtuelle que seulement elles sont, ne peut lui convenir réellement et implique qu'elle ne les soit que selon une relation dialectique. L'histoire est et n'est pas les expressions parce que les expressions sont et ne sont pas moralisation. L'on comprend alors que le dépassement de la dialectique expressions-histoire, qui seul peut nous permettre de percer à jour la réalité de l'histoire, et l'actualisation de la moralisation virtuelle que les expressions représentent, sont liés. Au point où nous sommes arrivé, si nous voulons parvenir à comprendre la réalité même de l'histoire, il nous faut être en mesure de saisir ce par quoi les expressions doivent être reprises si elles doivent pouvoir être la moralité que dans leur mouvement elles réalisent. Il nous faut tenter l'élucidation des conditions de possibilité de l'actualisation de la moralité expressionnelle afin de parvenir à l'être même de la dimension historique.

Jusqu'ici nous avons décrit selon des perspectives diverses, la nécessité que l'expression soit responsabilité et moralité, mais sur le mode du n'être pas uniquement, comme virtualité. D'abord nous avons reconnu qu'il lui fallait être médiatement responsabilité, ce qu'immédiatement elle ne pouvait pas être. De là nous avons conclu à son ambiguïté puis à sa virtualité morales d'où découlait sa contradiction. Dans une reprise nous avons montré comment selon son mouvement et dans son monde elle était moralisation, mais de nouveau il s'est trouvé

que celle-ci non seulement était virtuelle, mais que comme telle et si elle devait être, il lui fallait se trouver actualisée. Les causes d'une telle suite d'inaboutissements cependant n'ont encore que partiellement été mises en relief. Pourquoi la responsabilité de l'expression n'est-elle jamais que virtuelle alors que celle de l'acte au contraire est pleine d'actualité ? et pourquoi sa moralité ? Parce qu'elle est immédiatement liée à l'acte en tant que sa partie constituante tandis que l'expression, elle, ne les est jamais que comme sa propre distance. Oui certes, mais pourquoi cette distance ? Malgré nos descriptions successives, la question n'est pas encore parvenue jusqu'ici à sa pleine transparence. Et pourtant une réponse est aisée. Nous savons que l'expression n'a de signification réelle que dans sa série, selon son monde. L'acte solitaire est ontologiquement intelligible. Une expression en revanche qui ne serait pas en soi-même sa propre pluralité est fondamentalement privée de sens. Elle est sédimentation et s'il lui faut réellement être, cela seul suffit à nécessiter que son être se situe en dehors d'elle-même, dans le nombre de ses autres soi-même. De là résulte qu'en tant qu'avoir, une expression n'est jamais que comme un être. Ainsi que le montre Merleau-Ponty¹ lorsqu'il insiste sur le dédoublement constitutif de toute expression, celle-ci ne peut jamais que faire « retomber à l'être ce qui tendait au delà ». Il y a dans l'expression, comme sa condition de possibilité, une espèce de chute par degrés si l'on peut dire, qui de sa sédimentation à son monde par la fermeture de celui-ci, la rabat pourtant du côté de l'être malgré qu'elle en soit le perpétuel arrachement. L'on connaît l'image de Bergson comparant la vie au feu d'artifice qui pour être fulguration, n'en doit pas moins s'appuyer sur ses propres résidus qui pourtant l'atteignent déjà et le limitent au cœur même de son élan. Le feu d'artifice jaillit de son éclat, mais

¹ Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 229.

comme luminosité éteinte uniquement. Il y a quelque chose d'analogue dans l'expression telle que nous l'avons décrite. Elle est contingence et parvient, sinon à renverser, du moins à toujours forcer du dedans la nécessité — c'est là sa condition même de possibilité. Par le fait pourtant elle est contingence nécessaire, c'est-à-dire en elle-même, et quoiqu'il s'agisse là de sa seule chance, de quelque façon rechute dans la nécessité, ne serait-ce déjà que dans la sienne propre. Il est clair dans ces conditions que la responsabilité et la moralité, liées à l'action comme à une continuelle mise en question de l'être en tant qu'elle ne se comprend que comme l'institution d'un monde humain parmi les choses, ne puissent être que virtuelles dans l'expression. Si l'on veut, parce qu'elles sont acte et parce que celui-ci, dans la mesure où il est ce par quoi les choses tournent au monde, ne se comprend qu'en tant que perpétuel arrachement à l'être, la responsabilité et la moralité sont non-être. Elles s'identifient à ce qui, dans l'acte, est aussi bien mise en question de son être propre que des choses elles-mêmes. L'expression participe par contre de quelque façon de l'être, ne serait-ce déjà que comme l'être auquel elle tend si elle doit être en mesure de se constituer comme avoir. Elle brise les choses et mieux que l'acte modifie leur monde, mais dans son mouvement même, non seulement elle participe de l'être (à quoi cependant et comme l'acte, elle pourrait s'arracher) mais aboutit en tant qu'avoir à son être propre. C'est de cet ancrage que vient le caractère virtuel de la responsabilité et de la moralité qui lui sont liées. Les expressions ne sont jamais leur responsabilité propre et leur moralité qu'en dehors d'elles-mêmes parce que, dans la mesure où continuellement elles sont retour à l'être, il leur est impossible de coïncider avec elles. C'est dire que si la responsabilité et la moralité doivent pouvoir être au niveau de l'expression, il faut que dans une assomption, l'être de celle-ci, afin qu'il puisse se réaliser, soit extirpé de l'être, ce que seule l'action étant de quelque façon non-être, ou mieux perpétuel arrachement à l'être, est

en mesure de réaliser. Nous savons que le monde des expressions lui-même doit être sa continuelle reprise. Il n'a de sens que si, dans son dédoublement, il se rassemble à la fois et se jette sans cesse au delà de lui-même. Ce qui ici apparaît du point de vue de la responsabilité et de la moralité expressionnelles, c'est que ce mouvement même de reprise doit être à son tour repris dans l'action humaine, pour ainsi dire au deuxième degré. La condition première que la moralisation que les expressions sont dans leur mouvement puisse réellement être, c'est que l'expression soit réassumée par l'acte.

Mais regardons-y d'un peu près. Nous avons longuement montré dans notre description des relations à plusieurs, que l'action était l'échec de la moralité qu'il lui fallait pourtant être. Contrairement aux affirmations du réalisme et de l'idéalisme, explicitons-nous, il ne peut se faire sans contradiction que l'acte ne soit pas tout entier moralité ou que la moralité soit séparée de l'acte, mais par là-même, ni l'acte, ni la moralité ne sont en mesure de mutuellement aboutir. Cela ne signifie pas autre chose que, dans la perspective de la seule action, la moralité n'étant que négative ne peut jamais se poser que comme une forme, ou pour mieux dire, comme un devoir-être. Lorsque j'agis, du seul fait que j'agisse, il ne résulte pas, il ne peut pas résulter que je réalise la moralité. Tel serait-il le cas, le réaliste aurait raison qui pense qu'il suffit que l'acte persévère et s'accomplisse pour que la moralité soit. D'autre part, si la moralité que l'expression se trouve devoir développer est pour sa part au contraire un contenu ou un être, en tant que son maximum, elle n'est pourtant jamais que sa virtualité. Contrairement à la moralité qui est acte parce que comme expression, elle est le dépassement et l'aboutissement de celui-ci, elle est en mesure d'aboutir, mais à condition seulement qu'elle soit assumée et tirée pour ainsi dire d'elle-même. Selon ce dont nous venons de reconnaître la nécessité, c'est-à-dire selon la relation expression-acte, tel n'est plus nécessairement le cas. Cette double rupture

peut être évitée. Imaginons que j'agisse continuellement dans un monde où justement je ne puis qu'agir sans m'exprimer, il est clair que ma moralité étant par le fait même son échec, il n'y a aucune raison qu'elle puisse se réaliser. De la même façon que l'acte, la moralité ne peut jamais que surgir et disparaître sans laisser de trace. Que mon action en revanche s'effectue dans un monde où les expressions elles-mêmes sont leur propre mouvement ; il ne peut plus en être de même. L'action se répète bien, mais parce qu'elle se réitère à partir d'un fondement qui lui-même se modifie, si elle doit se répéter, la seule condition qu'elle puisse y parvenir est que sans cesse elle change. Comme le montre Lucien Fèbvre¹, être libre-penseur ou athée, cela ne peut nullement être semblable dans un 16^{me} siècle où le Christianisme est si quotidiennement présent qu'après *l'Agimus gratias* ou le *Père Eternel*, le chef de famille, « prenant la miche de pain, trace d'un trait de couteau sur la croûte, avant de l'entamer, la croix chrétienne »² ou dans notre univers contemporain où les bâtisseurs de cathédrales ne parviennent plus qu'à être des faiseurs de chapelles. Maintenant le déïsme est encore affirmation de la foi ; alors il ne pouvait que s'identifier avec le comble de l'incroyance. Et si nous tenons compte en outre que les expressions sont selon la nécessité de leur être, successivité et progrès, il ne peut pas ne pas être reconnu que l'action aussi doit progresser et que la moralité qu'elle est doit tendre à se réaliser. Ainsi nous avons opposé la paléotechnicité à la néotechnicité. Nous avons mis en évidence la cruauté de l'une et les promesses de l'autre. Nous avons constaté avec l'avènement de la deuxième, des perspectives morales dont la première ne pouvait même permettre de rêver, mais du même coup, nous avons dû reléguer toute moralisation dans la sphère du virtuel.

¹ Cf. *Le problème de l'incroyance du 16^{me} siècle*, p. 361-382.

² Cf. op. cité, p. 367.

Si maintenant nous nous plaçons du point de vue de l'action possible dans l'un et l'autre de ces deux états techniques, il faut reconnaître qu'aujourd'hui elle a plus de chances qu'hier d'aboutir. Sans doute les expressions n'empêchent-elles pas d'elles-mêmes que l'homme fasse de l'homme son esclave. Notre monde moderne a réitéré l'esclavage que l'Antiquité a connu et plus peut-être que celle-ci il en a souffert. La différence pourtant est évidente. Tandis que l'esclavage antique s'est imposé faute d'outils¹, l'esclavage moderne s'effectua au contraire par l'outil et par conséquent si, du premier il fut impossible de sortir sans passer par une lente élaboration de plusieurs siècles, le second n'est cependant pas autre chose dans son fond que sa nécessité propre d'en sortir. Dans la relation expression-acte, les expressions prenant l'acte comme par derrière et le hissant continuellement au delà de lui-même tandis que l'acte est l'incessante actualisation des expressions, une moralité positive peut s'effectuer qui serait impensable dans toute autre circonstance. La moralisation que la relation expressions-acte permet de réaliser n'est pas autre chose que la jonction d'un devoir-être et d'un être d'où résulte l'actualisation d'un devoir-être en un être comme la constitution d'un être selon son devoir-être.

L'on comprend dans ces conditions que l'action humaine soit la clé de la dialectique expressions-histoire. Comme nous l'avons vu au début du présent chapitre, si l'histoire se ramène aux expressions, non seulement elle est incompréhensible, mais les expressions elles-mêmes sont impossibles. Maintenant que, par le truchement de la relation expression-responsabilité et de ses diverses implications, nous avons fondé la nécessité que l'action soit comprise comme l'actualisation de l'effectuation morale que les expressions ne peuvent être que virtuellement, tout se trouve modifié. Si d'une part les expressions ne peuvent pas être la totalité de l'histoire parce que, cela étant, ne parve-

¹ Cf. E. Dardel : *L'histoire, science du concret*.

nant plus à être ouvertes, elles n'ont plus la possibilité de réellement être, dans la mesure où l'acte cependant les reprend, la contradiction peut être levée. Parce qu'il est hissé au-dessus de lui-même par le monde expressionnel qu'il vient coiffer, n'étant plus condamné à la solitude et à l'échec seulement, il surgit une possibilité qu'il aboutisse. A travers les expressions, lié par elles et propulsé par leur progression, il peut parvenir à se rejoindre selon son nombre. Il se trouve dès lors que de quelque façon il est expression. Comme l'expression, il se constitue selon son monde et se trouve avoir son mouvement propre. Si sa multiplicité n'est pas sa condition de possibilité en tant que simplement il fait tourner les choses au monde, pour autant cependant qu'il soit compris comme la moralité qu'il est et comme la reprise du monde expressionnel, ne pouvant pas plus échapper à la progression de celui-ci qu'il ne lui est possible par ailleurs d'éviter d'être pris en écharpe par le dynamisme des choses, il se constitue comme son propre progrès. Il est alors histoire en tant que les expressions doivent être ouvertes et l'histoire elle-même peut se constituer comme expression sans plus courir le risque d'aboutir à son impossibilité. Si l'acte tend à l'expressionnalité, c'est l'histoire elle-même qui peut être expression, les expressions ne menaçant plus de devenir impossibles. D'autre part, si la même contradiction est abordée en sens inverse, c'est-à-dire s'il est tenu compte que l'histoire ne peut pas être expression, parce que, cela étant, ne pouvant plus être expression, les expressions ne pourraient plus être histoire, il n'en va pas autrement. L'acte, selon son monde et comme l'expression que selon les expressions il devient, par son progrès — si l'histoire est expression — peut s'instituer comme nécessaire ouverture. Il est en mesure de se constituer comme la reprise que dans l'histoire les expressions doivent être en elles-mêmes et pour elles-mêmes. Si l'acte est expression, l'histoire peut dépasser sa propre contradiction et se constituer en expression, parce que les expressions ne risquent plus de ne plus pouvoir être

histoire. Ainsi, parce que l'acte se constitue comme expression sur le mode du n'être pas, la dialectique expressions-histoire se déplace ; elle n'est plus entre les expressions et l'histoire, mais au sein de l'identité maintenant possible histoire-expression, dans les expressions elles-mêmes. A chaque fois, elle ne concerne plus l'histoire en tant qu'elle est relation aux expressions, mais celles-ci dans leur rapport à l'acte. Il en résulte que l'histoire peut être expression sans que les expressions doivent devenir leur propre impossibilité. Le fait que par le truchement des expressions, l'action soit nécessairement expression dans son propre dépassement, ou pour mieux dire, ne parvienne à n'être son sens que comme tension vers l'expressionalité, implique que l'histoire se dépassant elle-même puisse être expression sans contradiction, mais comme acte. Les expressions à elles seules ne font pas l'histoire pas plus que l'acte dans sa solitude n'est en mesure d'être historique, mais dans leur synthèse pourtant et selon les nécessités impliquées par la moralisation, c'est l'être même de la dimension de l'histoire qui se trouve décrit.

Ainsi comprenons-nous qu'elle soit la condition dernière de possibilité du monde des hommes dans ses relations nécessaires avec le monde des choses. Tour à tour au cours de notre démarche, nous avons abouti à une série de contradictions qui étaient elles-mêmes contradictoires en ce sens que si elles devaient pouvoir être, étant elles-mêmes rendues impossibles dans leur surgissement, il leur fallait se dépasser sans cesse selon leur mouvement. Désormais, cette progression se trouve stoppée par l'histoire elle-même qui, en son cœur et comme synthèse des expressions et de l'action se révèle être en mesure de les assumer toutes comme leur dépassement. Il y a une nécessité par exemple, que nous avons fondée, et qui fait que l'individu dans sa circonstance concrète, s'il lui faut pouvoir être selon son statut réel, doit être aussi bien monde que chose ainsi que moi, corps, acte, autrui, société et expressions selon une actualisation qui ne peut que coïncider avec l'actua-

lisation de la personne humaine. Dans sa tentative d'atteindre à son être pourtant, il n'est jamais que contradictions. En tant qu'individu il ne lui est possible d'être réellement que par autrui, mais également l'autre qu'autrui est pour lui et l'autre qu'il représente aux yeux d'autrui n'a de sens que comme son problème. L'action est le seul moyen qu'il ait de se maintenir parmi les choses en les faisant tourner au monde, mais aussi parce qu'elle ne peut tenir en soi la solution des relations interhumaines est-elle son échec dans sa réussite même et nécessite-t-elle l'apparition des expressions. Celles-ci enfin devraient pouvoir fournir une solution car elles sont en mesure d'instituer une médiation ; rendant le monde des choses plus humain, elles permettent à l'homme selon son monde, d'être plus « mondain ». Malheureusement elles menacent de se fermer sur elles-mêmes comme l'être d'un avoir et de cesser de rendre possible l'existence. Et ce que nous rappelons dans la perspective de l'homme seul pourrait se retrouver à partir de chacun de ses autres soi-même, chez autrui comme dans la société ou dans la multiplicité des autres. Toujours il se trouve que l'homme est sa propre condition d'impossibilité comme personne, parce que, bien que postulée, aucune reprise globale des différents moments de son être ne peut néanmoins être effectuée. Dès l'instant où la nécessité de la dimension de l'histoire est fondée, tout change cependant. En elle, l'acte, à travers l'expression, peut tendre vers l'expressionnalité et les expressions peuvent revêtir leur dimension acte en passant de la virtualité morale à l'actualité. Il se trouve dès lors que si, en tant que je suis acte, j'ai besoin d'autrui, mais à la fois le constitue comme mon problème, l'expression peut surgir entre nous comme acte et, dans la mesure où nous nous exprimons, permettre que dépassant le problématique, *nous nous comprenions*. Inversement, la limite que les expressions se trouvent être selon leur monde peut être dépassée en tant qu'elles sont acte. De même, autrui, les autres, la société des hommes peuvent parve-

nir à atteindre la nécessité de leur réalisation puisqu'à chacun des niveaux de leurs contradictions, une synthèse est désormais possible par le jeu des expressions et de l'action. En outre et surtout l'affranchissement dont nous avons vu apparaître la nécessité avec les expressions et qui déjà avait son origine dans l'organisation des choses selon leur monde, peut être envisagé comme étant en mesure d'aboutir ontologiquement puisqu'il se double d'une moralité qui rend possible l'existence de l'homme et des hommes. Si l'on veut, par le truchement de l'histoire, dans la réassomption du nécessaire par le contingent et de l'établissement du contingent comme nécessaire, l'être peut se trouver en mesure de passer à l'existence et se constituer comme réellement *vivable*. Ainsi que le dit Théodore Litt, « uniquement là où un être vivant parvient à s'exclure du courant de la toute-nature, la véritable histoire peut naître et seulement là où il est voulu et agi historiquement peut se constituer un être vivant et agissant de soi »¹ et c'est là le statut même de l'homme dans le monde.

Pourtant qu'on n'aille pas en déduire que l'histoire doive réellement se comprendre comme un mouvement nécessaire qui entraînerait l'homme et le façonnerait malgré lui selon son être. Ce faisant on rétablirait sous une autre forme un déterminisme inéluctable et une fois encore l'on rejetterait l'être humain hors de lui-même. Le mouvement que l'histoire se trouve être n'est en rien nécessaire comme strict enchaînement. Ce que montre notre description, c'est que si l'homme doit pouvoir être, il faut nécessairement qu'il y ait un mouvement qu'est l'histoire, mais non que celui-ci soit un enchaînement nécessaire. D'ailleurs en dernière analyse, il est acte et rien n'est en mesure d'indiquer mieux son caractère de spontanéité. Tout d'abord, si toute action s'inscrit dans l'histoire, il s'en faut de beaucoup que toujours elle *inscrive* l'histoire.

¹ Cf. *Mensch und Welt*, p. 27.

Comme l'indique Merleau-Ponty, « nous donnons son sens à l'histoire mais non sans qu'elle nous le propose »². Cela implique que si je ne puis agir historiquement qu'en assumant cette « force douce » qu'est l'histoire, inversement — parce qu'elle n'est pas force seulement, mais douceur — je cours sans cesse le risque d'agir « en dehors » d'elle. Comme nous venons de le montrer, pour que les expressions puissent être histoire hors de leur historicité propre, il faut qu'elles soient reprises par l'action. Alors celle-ci peut devenir expression et l'expression, acte. C'est dire à la fois que c'est de leur adéquation historique que leur vient leur signification et que d'autre part, l'histoire n'est pas autre chose que cette adéquation. La nécessité d'une rencontre est postulée dont rien, ni du côté des expressions, ni du côté de l'acte, ne peut garantir l'effectuation, ce qui est la raison sans doute pour laquelle il y a tant d'œuvres et tant de vies manquées, qui n'étant pas de leur temps s'anéantissent comme n'étant d'aucun temps. En outre, le fait même que l'action soit organisation et affranchissement implique qu'elle soit son organisation et son affranchissement propres et que rien ne soit en mesure, de l'extérieur, de venir la forcer ou la diriger. Même le ciel intelligible, surtout le ciel intelligible et ses Valeurs inscrites en lettres pesantes d'éternité sont impuissants dans la mesure où loin d'être une résultante ou une question, l'action n'est jamais qu'une réponse, ou mieux, une question qui n'est perceptible que comme la réponse qu'elle veut être. L'on comprend alors que ce soit l'histoire qui se constitue comme problème pour l'homme. Qui, en définitive, soit le problème de l'homme comme ce en dehors de quoi il est impossible qu'il soit, mais comme ce par quoi il ne peut cependant être que s'il accepte d'y tirer tout de lui-même. Je ne puis pas ne pas être historique. Selon mon être et comme sa condition

² Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 513.

de possibilité, je suis rivé à l'histoire, mais du même coup je suis le nœud de l'histoire et il ne tient qu'à moi que l'histoire soit sans que pourtant je sois assuré de l'être. Je suis nécessairement émergence hors d'elle-même et pour qu'elle soit, comme j'étais les choses sur le mode du n'être pas en tant que moi, comme il me fallait être et ne pas être mon corps, communier avec autrui et corrélativement m'y opposer, m'engager et me dégager socialement si, réalisant la société je voulais espérer pouvoir réussir la personne. Et c'est là précisément mon drame, comme ma fondamentale ambiguïté, en même temps que ma seule possibilité d'en sortir, non pas en m'y tenant, mais en tentant de la réduire. Merleau-Ponty s'interrogeant sur le sens de l'action politique montre que pour l'homme, le choix n'est pas entre la pureté et la violence mais entre les différentes espèces de violence seulement. « La violence est notre lot en tant que nous sommes incarnés », dit-il. « Si l'on condamne toute violence, on se place hors du domaine où il y a justice et injustice, on maudit le monde et l'humanité, — malédiction hypocrite, puisque celui qui la prononce, du moment qu'il a déjà vécu, a déjà accepté la règle du jeu »¹. C'est là la condition réelle de l'homme concret lorsque, ayant parcouru la totalité de ses sphères, il se trouve de niveau dans son être. Comme dit Heidegger, il est essentiellement dérélition, il est déjeté dans un monde et parmi des hommes dont il ne peut ontologiquement se passer, mais auxquels cependant il ne saurait se ramener. Quelles sont ses chances de résoudre le problème qu'il est ? Existe-t-il même pour l'homme une chance de s'en sortir ? C'est ce qu'il nous faut tenter de percer à jour à travers la question du déterminisme et de la liberté et en essayant de dénombrer les chemins de l'homme.

¹ Cf. *Humanisme et Terreur*, p. 117 et 118.

TROISIEME PARTIE

L'HOMME DANS LE MONDE

LIBERTÉ ET DÉTERMINISME

Dans un premier moment et selon les implications propres de notre démarche, il nous faut comprendre la liberté humaine comme un continuuel échappement. L'homme est libre ontologiquement parce que, en dernière analyse, selon sa réalité propre, il ne peut que s'arracher à la structure réelle de son être, si précisément il veut espérer pouvoir l'être.

Nous l'avons vu, à chacun de ses différents niveaux constituants, l'être humain n'est jamais sa propre condition de possibilité qu'en dehors de lui-même, dans sa sphère immédiatement englobante. Ainsi et dès son point de départ, si le moi doit pouvoir être, il ne suffit pas qu'il soit l'opposé et le complément indispensables de la chose selon son monde, dans la mesure où il vient la parachever, mais encore faut-il qu'il noue avec le corps des relations nécessaires d'étroite intériorité. Le moi est réellement sans quoi la chose ne serait pas ; comme le néant sartrien, il « surgit au cœur de l'être comme un trou », il « irise le monde et chatoie sur les choses », si l'on peut dire. Il est lisible au cœur même de leur être et ce n'est que dans le parti-pris réaliste qu'il n'apparaît pas. Cette nécessité reconnue, s'il doit être pourtant, c'est comme n'étant pas lui-même. Il ne peut réellement être que s'il « s'identifie » avec son corps qui par ailleurs, étant tour à tour moins-moi-même et plus-moi-même ne saurait cependant l'être. L'individu pour sa part, étant l'unité du moi et du corps, n'a de possibilité de se constituer comme monisme que si, en fonction de ce qu'implique la nécessité de son ancrage dans le monde, il est corrélativement son dualisme que cependant, sans s'effriter,

il ne saurait être, c'est-à-dire si du même coup il est autrui de quelque façon. Il s'échappe à lui-même s'il doit être en mesure d'être lui-même, mais même si dans une « ekstase » il est par autrui, il ne saurait cependant se confondre avec celui-ci puisque pour qu'autrui soit, encore faut-il qu'il soit lui-même nécessairement. Les autres et la société enfin, qui sont apparus comme devant constituer les structures réelles de l'être de l'homme s'il veut espérer pouvoir parvenir à sa pleine affirmation dans la personne (qui ne peut avoir de sens que comme son propre pluriel en tant qu'intimité et en tant que publicité à la fois) n'est pas en mesure de résumer son être. Je suis moi-même, je suis autrui, je suis les autres, je suis la société, mais si, pour que je puisse être, il faut que je les sois, je ne saurais cependant valablement m'identifier à aucun d'eux. Il faut que je leur échappe comme en eux — et afin que je sois — je me soustrais à moi-même. Jusqu'à l'avènement de la dimension de l'histoire, nous aurions pu penser que ce continuel mouvement double, d'accrochage et de décrochage ou si l'on veut, cette espèce de rencontre se constituant comme son continuel manque, n'était que le chemin nécessaire d'une rencontre dernière qui bouclerait un cercle et parviendrait à enfermer le tout de l'homme. Il n'en est rien cependant. Le cercle est désormais bouclé. L'homme et le monde ainsi que le monde des hommes, chacun ne pouvant dans ses termes propres, n'être que par l'autre, se sont rejoints. Ils sont de niveau, et l'homme dans le monde est fondé dans sa réalité, c'est-à-dire selon les structures fondamentales de son être en dehors desquelles il est impossible qu'il soit. L'histoire étant nécessaire comme mouvement, mais ne se comprenant pas comme mouvement nécessaire — sans quoi elle disparaîtrait purement et simplement puisque justement, elle se constituerait comme nécessité, non pas de l'homme, mais d'elle-même — l'échappement de la réalité humaine se perpétue néanmoins. Dans l'épaisseur de la réalité concrète, seul au bout du chemin, impossible sans ses struc-

tures diverses mais insuffisant en elles cependant, l'homme se retrouve lui-même comme son problème propre. Qu'est-ce à dire sinon qu'ontologiquement et en plein dans sa réussite, il est liberté ? « Dire que le pour-soi a à être ce qu'il est, écrit Sartre, dire qu'il est ce qu'il n'est pas en n'étant pas ce qu'il est... c'est dire une seule et même chose à savoir que l'homme est libre »¹. C'est cela même, à y regarder un peu près, qu'implique le réseau de réalité dans lequel nous avons été amené à fixer la concrétude humaine selon la nécessité de notre démarche propre. Ma liberté est, ou pour mieux dire, je suis liberté parce que je suis échappement dans la mesure où il me faut m'arracher sans cesse aux structures de mon être et venir me situer à l'horizon du monde, en avant de moi-même.

Et c'est la raison pour laquelle je suis choix. Si, dans un premier moment, être libre, cela signifie être condamné à sans cesse échapper au monde et à soi-même, dans un deuxième et en fonction de ce qu'est le premier, cela ne signifie pas autre chose que se choisir et, se choisissant, choisir le monde. Ainsi, revenons avec Sartre sur la spécificité de l'action dont nous avons nous-même fondé la nécessité. Est-elle libre ? n'est-elle pas libre ? et si elle est libre, comment est-elle libre ? Pour les partisans de la liberté d'indifférence, elle est libre absolument parce que si elle n'est pas toujours susceptible d'être isolée de ses motifs antérieurs, du moins ceux-ci ne sont-ils jamais que rigoureusement de même poids, et ne comptant pour rien, ne peuvent par conséquent pas peser dans une décision. Les déterministes au contraire, concluent à l'inévitable limitation de la liberté parce que, disent-ils, il n'y a pas d'action si indifférente soit-elle, qui ne soit déterminée par des motifs ou des mobiles. Comment trancher ? Sartre écarte la première conception en montrant que la seconde a en un certain sens raison. Toute action est intentionnelle ; loin d'être spontanée et de surgir du hasard, elle

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 515.

se constitue selon une fin qui à son tour se réfère à un motif ou à un mobile. Si la liberté doit être reconnue, ce ne peut être en aucun cas en coupant l'acte des motifs qui sont sa partie intégrante, ce qui l'identifierait au pur caprice, de la même façon exactement que si l'homme est libre, ce n'est pas parce qu'il se situerait en marge des structures que nous avons décrites, mais parce qu'il leur échappe seulement, c'est-à-dire est dans une certaine relation avec elles, non sans elles. Là pourtant où Sartre s'écarte de la thèse déterministe, c'est lorsqu'elle constitue les motifs en choses ; elle prétend les bloquer dans une signification à chaque fois définitive et établir une relation causale d'extériorité motif-fin, allant d'arrière en avant alors qu'au contraire, c'est une relation fin-motif orientée d'avant en arrière entre des termes étroitement interdépendants qu'il faut poser. Il n'est pas vrai que ce soit la nature ou « ma » nature, Dieu, qui en tant que fins préhumaines toutes faites déterminent mon action. « Si j'accepte un salaire de misère, écrit-il, c'est sans doute par peur et la peur est un mobile. Mais c'est *par peur de mourir de faim*, c'est-à-dire que cette peur n'a de sens que hors d'elle-même dans une fin posée idéalement qui est la conservation d'une vie que je saisis comme « en danger ». Et cette peur ne se comprend à son tour que par rapport à la *valeur* que je donne implicitement à cette vie, c'est-à-dire qu'elle se réfère au système hiérarchisé d'objets idéaux que sont les valeurs »¹. Loin que ce soit l'être qui détermine le non-être ou que le non-être soit un être, c'est au contraire le non-être qui confère sa signification à l'être. S'il est vrai qu'en un certain sens mon motif « détermine » mon acte, c'est cependant la fin que celui-ci se trouve être, non encore existante et par conséquent librement posée, qui constitue mon motif, ce qui implique le dépassement aussi bien de la liberté d'indifférence que du déterminisme. C'est, chez Sartre, sur la dialectique

¹ Cf. op. cité, p. 512.

tique de la totalité indissociable « motif-acte-fin », non parce que le motif n'importerait pas à l'action, mais parce que la fin est constituante de toute motivation, que déjà repose l'affirmation que l'homme est libre. Parce que je suis arrachement perpétuel à mes structures propres, dans le monde je suis liberté en ce sens que *d'abord*, dans la mesure où l'acte doit pouvoir être, il faut qu'il y ait liberté. Ma disponibilité est la condition de possibilité de mon choix.

Mais il y a plus. Si tel est le cas, si en m'arrachant à moi-même, je choisis le monde, encore n'est-il peut-être pas certain que je choisisse de choisir le monde. Mon échappement peut-être, m'est-il imposé. Peut-être est-il inscrit comme la nécessité inéluctable de mon être. Revenons encore à l'action et à la description qu'en donne Sartre. Ce qui d'habitude paraît troublant dans le statut de l'acte, c'est le contexte de la relation motif-mobile. L'on accepte généralement, dans toute action, l'existence de motifs qui, même s'il est admis qu'ils soient posés librement, sont considérés cependant comme relevant de l'appréciation objective d'une situation quelconque. Ainsi, si Clovis se convertit au catholicisme alors que tant de rois barbares sont ariens, c'est qu'il voit là une occasion de se concilier les bonnes grâces de l'épiscopat tout puissant en Gaule, dit-on... « Le motif de la conversion de Clovis, s'est l'état politique et religieux de la Gaule, c'est le rapport de forces entre l'épiscopat, les grands propriétaires et le petit peuple »¹. Le fait que ses motifs d'action soient librement constitués, que ce jeune roi mérovingien que rien apparemment ne destine à tenter une telle entreprise, choisisse de conquérir la Gaule et organise sa politique selon ce but n'importerait pas au premier chef. Il y aurait une logique limitative du choix, inhérente au choix lui-même selon ce que justement il découpe dans le monde. Les mobiles au contraire sont ordinairement considérés comme subjectifs.

¹ Cf. op. cité, p. 522.

« C'est l'ensemble des désirs, des émotions et des passions qui me poussent à accomplir un certain acte »¹. Loin de s'organiser comme les moyens efficaces de réalisation d'un choix, ils apparaissent lorsque l'explicitation par les motifs est insuffisante, comme dans le cas de Constantin embrassant la religion chrétienne, par exemple, et qui n'obéissant à aucune logique a tout à perdre et rien à gagner à sa conversion². Contrairement aux motifs, ils sont inexplicables dans la mesure où ils sont fondamentalement irrationnels et, à la limite, doivent relever du pathologique ou du divin. « L'acte rationnel idéal serait donc celui pour lequel les mobiles seraient pratiquement nuls et qui serait inspiré uniquement par une appréciation objective de la situation. L'acte irrationnel ou passionnel sera caractérisé par la proportion inverse »³. Comment comprendre dans ces conditions le cas banal où ils existent les uns et les autres ? La théorie classique ne peut poser leur existence au sein d'un même acte qu'en termes d'oppositions ; ils se confondraient avec le conflit de la volonté et des passions. Elle reste cependant incapable d'expliquer leur signification dans le cas simple où ils concourent à entraîner une même décision. Sartre pour sa part fournit une réponse. Nous venons d'indiquer comment, contrairement à ce que pensent les déterministes, le motif n'est jamais constituant de mon action, mais comment c'est la fin que comme projet l'action est, qui d'avant en arrière organise un état de fait en motif. Ceci joue absolument dans le cas de Clovis. Lorsqu'il décide de se convertir au catholicisme afin de profiter de l'aide que peut lui fournir l'Eglise, aucun groupe de prélats ni aucun évêque particulier ne lui a sans doute fait d'ouvertures. Il ne peut pas simplement lire sa conversion dans la situation historique, ou dans la compréhén-

¹ Cf. op. cité, p. 523.

² Cf. op. cité, p. 523.

³ Cf. op. cité, p. 525.

sion qu'il en a. « Les seuls faits strictement objectifs, ceux qu'un pour-soi quelconque peut constater, c'est la grande puissance de l'Eglise sur les populations de Gaule et l'inquiétude de l'Eglise touchant l'hérésie arienne. Pour que ces constatations s'organisent en motif de conversion, il faut les isoler de l'ensemble... et il faut les transcender vers leur potentialité propre : la potentialité de l'Eglise objectivement saisie par Clovis sera d'apporter son soutien à un roi converti. Mais cette potentialité ne peut se révéler que si on dépasse la situation vers un état de choses qui n'est pas encore... » « C'est dans et par le projet d'installer sa domination sur toute la Gaule que l'état de l'Eglise d'Occident apparaît objectivement à Clovis comme un motif de se convertir »¹. C'est dire que la situation historique qui *objectivement* le pousse à la conversion est *déjà* subjectivité. On peut comprendre rationnellement l'utilité technique de la conversion de Clovis, mais son projet de conquérir la Gaule est insaisissable et c'est pourtant lui seul qui fait que sa décision de se convertir puisse assumer son sens. Il y a donc un projet premier de ses possibilités qui fait que ses motifs d'action puissent se constituer comme tels et c'est cela précisément qui se trouve être son mobile. « De même que c'est le surgissement du pour-soi qui fait qu'il y ait un monde, de même c'est ici son être même, en tant que cet être est pur projet vers une fin qui fait qu'il y *ait* une certaine structure objective du monde qui mérite le nom de motif à la lueur de cette fin. Le pour-soi est donc conscience *de* ce motif. Mais cette conscience positionnelle *du* motif est par principe conscience non-thétique de soi comme projet vers une fin »². A l'instant même où la réalité humaine se constitue comme une conscience révélatrice de l'organisation du monde en motifs, une conscience non-positionnelle surgit corrélativement comme sa condition de

¹ Cf. op. cité, p. 524.

² Cf. op. cité, p. 525.

possibilité, et qui est le mobile. Si l'on veut, tandis que le motif est un mobile qui se sait, le mobile serait un motif qui, ne se sachant pas, serait cependant se savoir du motif. Là où la théorie classique ne peut voir qu'antagonisme, Sartre montre qu'il y a convergence et complémentarité. Parce que mon motif d'action ne peut être que si corrélativement il est mobile, à l'instant où je choisis le monde, non seulement il n'y a rien qui soit susceptible de sous-entendre mon choix, qui ne relèverait pas de lui — comme l'impliquent les théories postulant l'existence en moi d'un inconscient ou d'un irrationnel profonds, par exemple — mais encore, mon choix du monde n'est-il possible que si je me choisis le choisissant. Nous avons vu dans notre introduction que par la réflexion du deuxième degré seulement, il était possible d'atteindre le niveau du philosophique. Il y a quelque chose de semblable ici, et que montre l'analyse sartrienne. Seul est réellement choix un choix en mesure de se choisir soi-même choisissant, et la dialectique du mobile et du motif au sein de l'unité « motif-mobile-acte-fin » montre que si la liberté est, il ne peut pas en être autrement. Il semble donc pouvoir être conclu que non seulement la liberté est, mais que si elle est, elle ne peut être qu'infinie. Mais regardons-y d'un peu près et tentons de déceler ce qu'indique le mouvement même de notre démarche propre sur ce point particulier.

Au début du présent chapitre, nous avons fondé la liberté humaine sur le fait que selon notre description, il apparaissait que l'homme dans sa réalité était nécessairement arrachement à la structure de son être. L'homme est incompréhensible ontologiquement s'il n'est pas un certain chemin de lui-même rigoureusement assignable, mais aussi parce qu'il n'est pas ce chemin, mais lui-même, il ne peut l'être — et par conséquent être lui-même — que s'il y échappe d'une certaine façon. Cela implique-t-il que je sois nécessairement arrachement à mon être, que je ne dispose pas de moi-même lorsque je suis mon échappement dans la mesure où il s'agirait de

ma destinée ou au contraire, comme l'indique l'analyse sartrienne du choix, suis-je possibilité d'arrachement à mon propre arrachement ? Il suffit de remarquer que mon arrachement à la structure réelle de mon être, loin de m'être extérieur, est ma réalité comme sa partie intégrante pour qu'une réponse puisse immédiatement être formulée. En effet, s'il faut que je m'arrache à la réalité de mon être afin de pouvoir être moi-même, si je dois m'assumer au lieu de me laisser simplement conduire, il est clair que du même coup, je m'arrache également à moi-même. Si donc je suis arrachement en tant que moi-même, en m'arrachant à ma structure réelle, je ne puis pas ne pas m'arracher aussi à l'arrachement que moi-même je suis puisque cet arrachement *est* ma structure. La nécessité où est l'être humain d'échapper à ses structures, lorsqu'elle est reprise radicalement, se constitue par le truchement de l'arrachement qu'elle est, en nécessité non-nécessaire. Sartre insiste sur le fait que « ma liberté est perpétuellement en question dans mon être ; elle n'est pas une qualité surajoutée ou une *propriété* de ma nature ; elle est très exactement l'étoffe de mon être »¹. C'est cette nécessité même, comme absence absolue de nécessité, qu'implique notre description. Rien ne nécessite mon arrachement, puisque l'étant, je suis en mesure de m'y arracher, mais cette possibilité justement de soustraction à moi-même fait que je ne puis m'arracher librement à mon être tout en n'étant pas libre de m'arracher. Mon arrachement à mon arrachement selon la nécessité que celui-ci soit, implique que je sois si celui-ci est, mais aussi qu'il ne soit que dans la mesure où je suis, c'est-à-dire où par et dans sa nécessaire reprise, je le constitue comme liberté. Il n'implique pas sa reprise, mais le seul fait qu'il soit implique que sa reprise soit, qui non seulement s'il n'était pas, mais si elle l'était, ne serait pas. Loin que les chemins de mon être me déterminent, ils rendent au contraire seule possible l'affirma-

¹ Cf. op. cité, p. 514.

tion radicale de ma liberté. Comme, selon l'explicitation sartrienne, le choix s'est révélé avoir une signification ontologique comme se trouvant être déjà en tant que tel son propre choix, ainsi apparaît-il que la nécessité même de mon arrachement à mon être est mon être comme arrachement, ou pour mieux dire, comme liberté d'arrachement. Si je dois être arrachement à mon être, je ne le suis pas simplement en tant que mon être est arrachement, mais arrachement à mon être qui lui-même est arrachement. Selon notre description propre, par le truchement d'une démarche différente, non seulement nous aboutissons comme Sartre, à l'affirmation de l'infinitude de la liberté, non seulement nous parvenons à montrer qu'il en est ainsi, mais il nous est possible de fonder la nécessité qu'il n'en soit pas autrement.

Pourtant qu'on nous comprenne bien. Le fait que nous venions de décrire la liberté comme devant être dans son surgissement même, infinie, ne veut nullement dire qu'elle soit indéfinie. Parce que, du seul fait que je sois arrachement, je suis possibilité d'arrachement à l'arrachement que je suis, il existe une « logique » interne de ma liberté. Contrairement à ce que semblait pouvoir impliquer un premier moment de notre description, je ne puis pas me comprendre simplement comme arrachement à mon être, n'importe où et n'importe quand. Sartre, comme nous le savons, conteste la possibilité de la liberté d'indifférence. Si la liberté était caprice, loin de pouvoir être dans son accomplissement, elle ne serait que sa propre condition d'impossibilité. Elle deviendrait prisonnière du rêve qu'elle serait. « S'il suffit de concevoir pour réaliser, dit-il, me voilà plongé dans un monde semblable à celui du rêve, où le possible ne se distingue plus aucunement du réel. Je suis condamné dès lors à voir le monde se modifier au gré des changements de ma conscience, je ne puis pas pratiquer par rapport à ma conception, la « mise entre parenthèses » et la suspension de jugement qui distinguera une simple fiction d'un choix réel. L'objet apparaissant dès qu'il

est simplement conçu, ne sera plus ni choisi ni même souhaité. La distinction entre le simple *souhait*, la *représentation* que je pourrais choisir et le *choix* étant aboli, la liberté disparaît avec elle »¹. Nous sommes libres dans la mesure où nous agissons selon une fin, c'est-à-dire selon un non encore existant. « Mais dès lors cette *fin* ne saurait être transcendante que si elle est séparée de nous en même temps qu'accessible »². De même et selon notre démarche propre, il apparaît qu'il ne faut pas confondre l'arrachement avec ce qui serait mon *détachement*. Certes, comme nous venons de le voir, je suis double arrachement ontologiquement comme la condition de possibilité de ma structure réelle. Ou pour mieux dire, ma structure réelle implique dans sa dialectique propre que je sois double arrachement de telle sorte que l'arrachement que j'opère par rapport à mon arrachement n'est pas autre chose que la nécessité du premier dans la mesure où il ne peut pas être en lui-même nécessité sans cesser du même coup d'être lui-même. Loin cependant que ce décrochage en deux temps signifie mon indépendance par rapport à ma structure nécessaire, elle n'a de sens au contraire que par elle. Mon arrachement n'a en effet de signification ontologiquement fondée que selon le chemin de mon être. C'est parce que celui-ci montre que sans cesse — bien que n'étant susceptible de parvenir jusqu'à moi qu'à travers lui — loin de pouvoir me laisser conduire selon son déroulement, il me faut au contraire le choisir à chacun de ses innombrables carrefours, que mon arrachement n'étant pas simplement postulé est posé au contraire et peut s'imposer. Étant partie intégrante de ma structure réelle par quoi seul sa nécessité peut être amenée, s'effectuerait-il en marge de celle-ci, non seulement il serait gratuit, mais il se constituerait comme sa contradiction et son impossibilité propres. L'on ne peut pas faire abstraction du

¹ Cf. op. cité, p. 562-563.

² Cf. op. cité, p. 563.

premier moment de l'arrachement de l'être humain à sa structure réelle pour ne retenir que le second, car étant second et se détachant déjà sur fond d'arrachement, en tant que premier dans un entourage différent, il devient incompréhensible. Si la nécessité de mon double arrachement est la garantie de l'infinitude de ma liberté, elle se trouve signifier tout aussi bien la nécessité que celle-ci, loin de se situer en elle-même, ne peut être elle-même au contraire qu'intégrée à la totalité de moi-même. Concevoir ma liberté pour moi seul, par exemple, comme étant réalisée à l'exclusion ou aux dépens de celle des autres ou comme étant mon bien intérieur inaliénable, est ontologiquement une impossibilité radicale : une concrétude certainement, qui est confusion de ma possibilité d'arrachement et d'une capacité inauthentique que j'ai à me détacher, mais non une réalité. De même, penser pouvoir la situer en dehors de l'histoire ou de la société sans qu'il soit tenu compte des expressions est encore une illusion. Nous avons rapporté plus haut l'argument dialectique selon lequel l'universalité, si intensivement elle doit être telle, loin de l'exclure, inclut au contraire en soi le particulier comme sa complétude. Il y a quelque chose de semblable ici. Si ma liberté, parce qu'elle est arrachement — comme il est nécessaire — doit être radicale, il faut qu'elle soit datée. Le contexte de son surgissement est aussi essentiel que son surgissement lui-même, parce que ontologiquement elle l'est. La seule possibilité que ma liberté soit selon son être, infinie, c'est qu'elle ne souffre aucune indifférence, c'est que je m'arrache aux chemins précis de mon être comme ne m'en détachant pas.

Ceci nous permet de donner du caprice une description nouvelle. Nous venons de voir avec Sartre qu'il faut distinguer l'action du caprice comme la circonstance concrète du rêve. Ce que nous venons de dire des nécessités impliquées par la notion d'arrachement, nous permet désormais de prétendre que certaines actions, bien qu'étant constituées selon leur nécessaire agencement concret, ne sont néanmoins ontologi-

quement que caprices. Il semblerait, en effet, que l'on puisse déduire de l'infinitude de la liberté sa possibilité d'être orientée selon un sens indifférent, pourvu que l'action qui l'endosse soit conforme à la nécessité de sa constitution interne, selon la succession « motif-mobile-acte-fin ». Il n'en est rien cependant. Nous avons pour notre part déjà montré où résidait la limite de l'action qui, en tant que sa réussite, ne pouvait pourtant jamais être que son propre échec et nécessitait son dépassement dans l'expression. En outre il nous est apparu que dans un monde expressionnel, si l'acte s'inscrivait dans l'histoire nécessairement, il s'en fallait de beaucoup cependant qu'il soit en mesure d'inscrire l'histoire. Cela ne signifie pas autre chose qu'il ne suffit pas que l'action soit pour que la liberté soit. Certes en elle-même et comme son surgissement, elle est libre. En fonction cependant de ce qu'implique la notion même de liberté infinie comprise comme arrachement qui ne se confond en aucune façon avec le détachement, mais est liée selon une continuelle tension avec ce à quoi l'homme échappe et qui est sa structure réelle, du seul fait de surgir, elle n'est pas nécessairement libre comme son aboutissement. Merleau-Ponty fait remarquer¹ que si l'action est comprise comme efficience plutôt que comme pédagogie, l'on aboutit nécessairement à un univers où la violence assumée et délibérée représente la seule modalité possible des relations intersubjectives. La liberté se retrouve, mais comme radicale non-liberté, uniquement. Simone de Beauvoir par ailleurs montre que si l'aventurier, c'est-à-dire « celui qui croit pouvoir affirmer sa propre existence sans tenir compte de celle d'autrui »² ébauche une conduite morale parce qu'il assume positivement sa subjectivité³, il s'enferme cependant dans une fausse indé-

¹ Cf. *L'institution dans l'histoire personnelle et publique*. Cours professé au Collège de France, hiver 1954-55.

² Cf. *Pour une morale de l'ambiguïté*, p. 89.

³ Cf. op. cité, p. 89.

pendance qui est en réalité sa servitude parce qu'il refuse de reconnaître que cette subjectivité se transcende nécessairement vers autrui. « Confondant avec la liberté véritable une disponibilité tout extérieure, il tombe sous prétexte d'indépendance dans la servitude de l'objet »¹. Loin qu'il s'agisse de l'affirmation d'une liberté infinie et de ses conséquences dernières, il n'est au contraire à chaque fois question que d'actes qui sous prétexte de se constituer comme libres oublient simplement un ou plusieurs des jalons de leur condition de possibilité en s'imaginant faussement qu'ils n'ont pas à en tenir compte. Il est un rêve de l'action où se retrouvent le sadique et le masochiste aussi bien que l'aventurier ou l'homme sérieux et qui loin d'être assumption de l'infinitude de la liberté est bien plutôt glissement dans son « indéfinitude ». De même que l'homme de science contemporain qui s'attacherait à employer le même matériel expérimental que Képler ne ferait pas preuve de liberté, mais d'extravagance et d'inutilité, une liberté non sédimentée, pour reprendre une expression de Merleau-Ponty, est pur caprice. Elle est réalisme pictural après le fauvisme et le cubisme, royalisme au sein de la démocratie parlementaire ou encore volonté hystérique de puissance, c'est-à-dire que jamais comme action, elle n'a de chance de se constituer en expression. Il est des rencontres concrètes en dehors desquelles, parce que fondamentalement elle n'est arrachement qu'à l'ensemble de sa structure réelle, l'infinitude de la liberté est radicalement impossible. Qu'est-ce à dire sinon que ne pouvant être détachement, il lui faut être en situation ? A ce point de notre démarche, la nécessité réelle que la liberté soit infinie implique qu'elle soit concrètement situationnelle sans quoi, à la façon de l'acte indifférent, elle ne peut être que caprice et s'anéantir. Pas plus que la réalité et la concrétude de l'être humain ne sauraient être disjointes, l'une apparaissant sous la peau de l'autre comme

¹ Cf. op. cité, p. 87-88.

son ordonnance nécessaire, l'infinitude de la liberté ne saurait avoir de sens sans être radical engagement, non pas comme son extérieure limitation, mais comme sa condition intérieure de possibilité.

Mais qu'est-ce que la situation ? L'explicitation qu'en donne Sartre¹ montre qu'elle ne se confond aucunement avec la condition qui, de l'extérieur et sans qu'il y soit pour quelque chose, viendrait constituer l'homme dans son être. « Elle est une *relation d'être*, dit-il, entre un pour-soi et l'en-soi qu'il néantise. La situation, c'est le sujet tout entier (il n'est rien d'autre que sa situation) et c'est aussi la « chose » tout entière (*il n'y a jamais rien de plus que les choses*). C'est le sujet éclairant les choses par son dépassement même, si l'on veut ; ou c'est les choses renvoyant au sujet son image. C'est la totale facticité, la contingence absolue du monde, de ma naissance, de ma place, de mon passé, de mes entours, du fait de mon prochain — et c'est ma liberté sans limites comme ce qui fait qu'il y a pour moi une facticité »². « Elle est *les choses elles-mêmes* et moi-même parmi les choses »³. Pour notre part, nous dirions volontiers qu'elle n'est pas autre chose que le déterminisme en tant non pas qu'il s'opposerait à la liberté et la limiterait, mais en tant au contraire qu'il la rend seul réellement possible.

Nous avons tout à l'heure fondé la réalité de la liberté sur le fait que selon mon être je ne pouvais jamais qu'échapper à mes structures constituantes. Pour reprendre une expression sartrienne, je ne puis jamais être que sur le mode du n'être pas comme étant en n'étant pas ce que je suis ou comme ayant à être mon être. Nous avons montré que ma réalité ne pouvait jamais se situer qu'*entre* mes termes propres. Si dans la trame nécessaire de l'homme cependant, le profil de

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 561-638.

² Cf. op. cité, p. 634.

³ Cf. op. cité, p. 633.

son dégagement peut être tracé, si le mode de son investissement dans ses structures diverses peut permettre de conclure à l'essentialité de son arrachement, il faut bien voir néanmoins que la réciproque est vraie. Ma liberté n'est réellement concevable qu'au sein de la nécessité, non pas parce que la nécessité par ailleurs nécessairement est, mais parce que justement la liberté est et, étant, se trouve l'être. Ainsi nous avons décrit la chose comme la première structure réelle de l'opacité mondaine. A travers sa nécessité d'être parachevée, nous avons fondé la double nécessité que le moi soit réellement et qu'il ne soit pas chose. Si je suis arrachement à la chose cependant et si en tant que moi, il suffirait que je sois chose pour que la chose ne soit pas, il n'en est pas moins vrai que sans la chose, il serait inconcevable que je puisse être. Nous venons de voir que non seulement l'action libre ne se confond pas avec le caprice, mais que l'action elle-même peut être capricieuse et par là-même s'anéantir en tant que liberté. Lorsque ce à partir de quoi s'effectue mon arrachement n'est pas repris, il y a détachement et l'action inadéquate devient un rêve. Plus encore ici, au simple niveau du moi il apparaît déjà que mon détachement lui-même postule l'existence de ce dont je me détache puisque pour que tel puisse être le cas, encore faut-il que je sois. De même, nous avons vu que je m'échappais de quelque façon à moi-même puisque, pour pouvoir être, il me fallait m'incarner dans mon corps en tant qu'il était ma stabilité. S'il s'agit bien d'une fuite du moi hors de lui-même, il est incontestable cependant que sans cette fuite vers son corps, il ne serait pas. Comme le fait remarquer Théodore Litt¹, si la mise en mouvement de mon corps se fait selon ma décision volontaire et si, ce faisant, je manifeste ma liberté, loin que la causalité universelle vienne l'entraver, l'épaulant elle la rend au contraire seule possible dans l'unité de l'expression vécue. Si mon corps me soustrait indiscutable-

¹ Cf. *Individuum und Gemeinschaft*, p. 51-61.

ment au moi que je suis, du moins, me constituant, étaye-t-il ma liberté en la rendant efficiente, en extirpe-t-il le rêve. Autrui, les autres, la société, sont mon échappement en même temps que je leur échappe. Que serais-je pourtant selon mon être, non seulement s'ils n'étaient pas, mais si de part en part, ils ne m'étaient pas ? La personne humaine, nous le savons, n'est pas faite de disponibilité détendue. Elle est à faire continuellement. Elle se fait selon la tension de son propre pluriel, non pas malgré la communauté des hommes, mais en elle seulement. Elle est réussite ou défaite, réussite et défaite indissociablement dans ses expressions et selon la trame de son histoire. Loin de me constituer selon l'autarcie dont parle Théodore Litt¹ et qui l'opposant à l'animal est la marque de l'homme dans son aboutissement, si je suis libre, pour cette raison justement et comme ma condition de possibilité, ne suis-je pas investi indiscutablement dans la raideur du monde des choses et des hommes ? La notion de situation telle qu'elle s'impose dans le mouvement de notre démarche nous oblige à conclure que le déterminisme doit être compris en tant que partie intégrante de la liberté sans quoi il est unimaginable qu'elle puisse revêtir ne serait-ce qu'un semblant de réalité. Sartre fonde la liberté comme néantisation. « Être pour le pour-soi, c'est néantiser l'en-soi qu'il est. Dans ces conditions, dit-il, la liberté ne saurait être rien autre que cette néantisation »². Comme le montre l'analyse de l'acte selon la relation « motif-mobile-acte-fin », ce n'est pas de l'être que les significations viennent au monde, mais du néant. Le sens n'est pas autre chose que le néant comme son point d'envol, si l'on peut dire. Pour que tel puisse être le cas cependant, il faut nécessairement que l'être soit, sans quoi la néantisation s'évanouissant comme néant, ne serait pas. La liberté infinie ne peut être qu'un équilibre fragile entre l'être et le néant comme

¹ Cf. *Mensch und Welt*, p. 22-23.

² Cf. *L'être et le néant*, p. 515.

leur collaboration. Qu'est-ce à dire sinon que la liberté, en son cœur, et comme sa seule chance, est de part en part déterminisme, de la même façon exactement que l'être est néant s'il doit pouvoir revêtir sa signification et que le néant ne saurait s'appuyer que sur l'être si, en tant que néantisation, il doit pouvoir être ? S'il est vrai que je ne suis pas comme les choses, prisonnier du « cercle d'airain » du déterminisme universel, ni même comme l'animal, inséré simplement dans le « cercle enchanté de la vie, régi par des sortilèges »¹, s'il peut être radicalement fondé que je ne saurais être pris sans espoir de pouvoir en sortir « *dans les mailles du déterminisme* »², du moins ne suis-je possible comme liberté qu'*avec* le déterminisme. Non seulement il me faut compter avec lui, mais si je dois être libre, il me faut compter *sur* lui.

Néanmoins si tel est le cas, si la liberté nous amène de son infinitude à sa nécessité d'être situation puis au déterminisme comme à son complémentaire qui réellement lui donne seul son sens, il faut bien voir que celui-ci est également ce qui lui dérobe son sens. Comme le montre Sartre³, la liberté est sans limites. « C'est seulement dans et par le libre surgissement d'une liberté que le monde développe et révèle les résistances qui peuvent rendre la fin projetée irréalisable. L'homme ne rencontre d'obstacles que dans le champ de sa liberté »⁴. Loin que les obstacles ontologiquement soient, ils ne sont jamais que mon projet de les surmonter. De la même façon exactement que c'est la fin dont je l'éclaire qui constitue un état de fait en motif d'action, c'est mon projet qui confère à mon *donné* sa coloration propre. Ceci posé cependant, si le déterminisme — contrairement à ce qu'on imagine habituellement — ne saurait d'aucune façon venir entraver ma liberté

¹ Cf. Pradines : *Traité de psychologie générale* II, 2, p. 408-409.

² Cf. *L'être et le néant*, p. 561.

³ Cf. op. cité, p. 561-642.

⁴ Cf. op. cité, p. 569.

en s'opposant à elle de l'extérieur (une telle conception « isolant » le déterminisme comme tout constitué, relèverait d'un insoutenable réalisme), habitant son cœur il ne peut pas ne pas faire qu'il la possède de quelque façon. Nous avons vu plus haut que je ne saurais me comprendre selon mon être que si je suis choix. Je me choisis ; et même je me choisis choisissant. Ce que je ne saurais choisir cependant, c'est de me choisir choisissant. Je suis libre, mais je ne choisis pas d'être libre. Je ne suis pas libre de ne pas être libre parce que ma liberté dans son infinitude, n'est cependant pas son fondement. Pour que tel ne soit pas le cas, il faudrait que la liberté fût sa propre reprise ; il faudrait qu'elle « décidât de son être-libre, c'est-à-dire non seulement qu'elle fût choix d'une fin, mais qu'elle fût choix d'elle-même comme liberté »¹. Or c'est précisément ce qui est impossible puisqu'une liberté préalable serait nécessaire qui choisisse d'être libre, c'est-à-dire ce qu'elle est déjà, ce qui supposerait le recours à une autre liberté qui la choisirait, et ainsi de suite, dans l'indéfini, en plein caprice. Si donc ma liberté doit pouvoir être, il faut qu'elle *existe*, mais du même coup il faut qu'elle se constitue comme sa propre limite par le truchement du déterminisme qu'en tant qu'existence, elle ne peut pas ne pas être. Si on la définit comme « échappement au donné, au fait », ce sans quoi il serait contradictoire qu'elle puisse être, « il y a un *fait* de l'échappement au fait »² avec quoi elle se confond et qui est le maximum possible de son être. Parce que fondamentalement, étant situation ou existence, c'est-à-dire nécessairement relation à un donné (comme son histoire, son prochain, la société, son corps, un certain état expressionnel du monde...) elle est déterminisme, la liberté est facticité comme son sens mais aussi comme son absence absolue de sens. Ainsi, si je suis libre arrachement à mon arrachement, puisque par

¹ Cf. op. cité, p. 564.

² Cf. op. cité, p. 565.

là-même la liberté de mon arrachement, ou pour mieux dire, ma liberté comme arrachement est posée, l'on pourrait penser que je sois en mesure d'être libre de ne pas m'arracher. Il pourrait sembler qu'étant libre, je sois possibilité de refus de ma liberté. Il n'en est rien cependant. Si la nécessité de ma structure réelle, en effet, implique que, l'assumant, je doive justement m'arracher sans cesse au chemin de mon être, il s'ensuit que je puis m'arracher à ma nécessité d'arrachement, cela n'entraîne cependant pas que je sois en mesure de m'y soustraire. Sartre donne des exemples d'hommes qui ne cherchent qu'à s'identifier à leur fonction. Ils s'efforcent d'être tout entiers « président de la Cour d'Appel » ou « trésorier payeur général ». C'est que fuyant leur existence de fait, ils cherchent à se faire reconnaître par autrui comme existence de droit. De telles tentatives cependant ne sont que malentendu. Je suis liberté d'arrachement comme possibilité d'arrachement à l'arrachement que nécessairement je suis, seulement parce que je suis justement arrachement. C'est parce que je m'arrache *d'abord*, c'est parce que je dois être arrachement, que je puis *ensuite*, par le fait même, l'assumer librement et envisager de me dérober de quelque façon — ce qui d'ailleurs est indispensable à la liberté même de mon arrachement avec quoi elle se confond. Il est hors de question cependant que je puisse refuser radicalement cet arrachement, car le ferais-je, c'est ma structure elle-même que je refuserais et c'est mon arrachement qui *m'étant*, n'étant plus, ne pourrait plus même être refusé. Nous avons montré tout à l'heure comment les notions d'arrachement et de détachement ne pouvaient aucunement être confondues. C'est de l'inverse qu'il s'agit ici et comme le déterminisme, étant ma structure, interdisait que je me dégage totalement de son emprise sous peine de cesser comme liberté d'avoir même un sens, ainsi commande-t-il dans le cas présent que je ne sois pas simplement mon être comme abandon, puisque pour pouvoir m'abandonner, encore faut-il que je sois, ce que je

ne saurais être si d'abord je m'abandonnais. Si je suis libre, parce que je suis possibilité d'arrachement à mon arrachement, au moins ne suis-je pas libre de ne pas être libre parce que si je dois pouvoir m'arracher encore faut-il que je sois libre, ce qui déjà me constitue comme arrachement. Merleau-Ponty remarque¹ que loin de constituer le monde, je ne puis jamais que l'instituer. Certes celui-ci ne me constitue pas sans quoi je serais pure passivité et nous savons que tel serait-il le cas, c'est non seulement moi-même mais le monde également qui dès l'objet ne serait pas. Mais parce que loin d'être seulement en tant que pure intériorité je ne puis être qu'en l'étant intégralement, je ne saurais pourtant affirmer que je le constitue sans notre commune participation. Je ne suis jamais qu'institué et étant institué, je puis être instituant. C'est cela même dont il s'agit dans notre description et c'est là, intérieurement à la liberté, l'affirmation de sa propre limitation dans la mesure où étant double — au sens d'homo duplex — elle est incapable de se reprendre comme son propre fondement. Ainsi, si elle est infinie et si selon la condition de possibilité de son infinitude (hors de l'indéfini) elle ne peut se constituer en dernière analyse que comme son intérieure limitation, la liberté ne peut aboutir qu'à sa propre contradiction. Ou bien elle est sans limites, mais étant indéfinie, elle cesse d'être infinie et s'anéantit comme caprice, ou bien elle est limitée selon ce qu'exige son infinitude, mais par là-même, elle cesse d'être tout à fait infinie. Elle ne peut donc avoir de sens que comme tentative de récupération de son propre fondement, c'est-à-dire qu'elle ne peut être qu'en tant que *libération*. Sartre montre que sa description de la liberté ne se confond pas avec la notion bergsonienne de liberté intérieure que raille Politzer et qui aboutit à reconnaître à l'esclave l'indépendance de la vie spirituelle

¹ Cf. *L'institution dans l'histoire personnelle et publique*. Cours professé au Collège de France, hiver 1954-55.

et du cœur, comme une dérision, lorsqu'il plie sous le fardeau de ses chaînes. « Lorsque nous déclarons que l'esclave est aussi libre dans les chaînes que son maître, dit-il, nous ne voulons pas parler d'une liberté qui demeurerait indéterminée. L'esclave dans les chaînes est libre *pour les briser* »¹. C'est à une nécessité semblable que nous aboutissons à ce point de notre démarche, à cette différence près pourtant que si, dans *L'être et le néant* et malgré l'introduction de la situation, comme le fait remarquer Merleau-Ponty, la liberté étant a priori partout risque cependant bien de n'être plus nulle part², elle n'est ici au contraire — comme véritable libération — que pour autant qu'elle soit réalisée. Ensuite et non pas d'abord, ou pour mieux dire d'abord, si ensuite elle a été réalisée, exactement comme tel est le cas pour l'état de fait constitué en motif par l'action. Si la liberté nous a amené au déterminisme, celui-ci nous amène à la nécessité que celle-ci, comme sa reprise, soit libération. Qu'est-ce que la libération et quel est son statut ? Comment la reprise qu'elle est est-elle réalisable, si même elle est réalisable ? C'est ce qu'il nous faut tenter d'établir maintenant.

Nous avons déjà montré au cours de notre description que l'action ne pouvait être ontologiquement comprise qu'en tant qu'organisation. « Agir, c'est s'installer au cœur de la nécessité, disions-nous, et dans un effort continu, la promouvoir en contingence. D'autre part nous avons vu que les expressions perdaient jusqu'à leur sens si elles n'étaient pas affranchissement, c'est-à-dire si elles n'étaient pas en mesure d'entamer les choses et de les constituer en un monde stable, et par là-même de rendre le monde des hommes plus largement possible, en jouant comme médiation. Est-ce à dire que l'action et les expressions s'identifieraient à la libération et que la

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 634-635.

² Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 499.

liberté ne saurait se réaliser que dans l'action et par le truchement des expressions ? Pour répondre à cette question, revenons tout d'abord à l'action. Nous savons que si je n'agissais pas, il serait absolument impossible que dans ma précarité existentielle, je puisse réellement être. La conscience elle-même, loin d'être passivité ou réceptivité, est au contraire action, et c'est parce que dans un effort incessant je creuse les choses en monde que, les constituant dans leur être, je puis me trouver en mesure de me maintenir parmi elles. Je les suis et parce que je les suis, je suis comme ayant à être et elles *me* sont. Dès que la chose est *ouverte* dans son être comme elle doit ontologiquement l'être, un dialogue s'établit entre l'homme et le monde, qui est constitutif de l'homme et du monde et dont l'action est la condition indispensable de possibilité. Ceci posé cependant et si en tant que surgissement, par mon action je puis seulement endosser ma réalité propre, il ne saurait en être de même en ce qui concerne mon aboutissement. Nous le savons, il y a une carence de l'action. Sa réussite même ne peut aboutir qu'à son échec parce que, loin de pouvoir s'emparer de la nécessité totalement et quoiqu'elle se constitue comme sa radicale mise en question, elle est toujours portée de quelque façon par la nécessité qu'elle peut contester en tant que contingence, mais nullement dominer puisque, contradictoirement, c'est à la nécessité même qu'elle devrait les moyens de sa domination. Lorsque j'agis, je fais tourner les choses au monde, les parachevant, je les « achève », mais du même coup, comme c'est par elles que mon action est seule possible, la mondanité que j'institue est fragile. De même, à son niveau, mes relations à autrui, si elles sont, ne sauraient néanmoins s'établir que comme notre continuuel problème. La société pour sa part, aucune médiation ne pouvant être ménagée entre les hommes, ne peut que retomber comme multiplicité. De la même façon qu'elle est fulguration, c'est-à-dire ne peut jamais que naître pour se déployer spontanément et retomber, l'action ne saurait se constituer que

comme l'amorce de ma libération. Si comme nous venons de le voir, l'action échappe au rêve en se constituant selon la relation « motif-mobile-acte-fin » et se soustrait au caprice en assumant sa situation, parce que comme son aboutissement, dans le monde et parmi les hommes, elle est échec, comme libération — et quoique l'étant par ailleurs — elle est cependant insuffisante. Ainsi s'il ne saurait y avoir de libération possible sans action puisque me permettant d'être comme individu, elle me libère dans une certaine mesure, du même coup et parce qu'elle me constitue comme être sans cependant m'assurer les moyens d'être mon être, elle ne saurait corrélativement, de par son surgissement même, se constituer comme la mesure de ma libération. Mon action est et n'est pas ma libération et si je ne saurais me libérer sans agir, il est cependant hors de question que du seul fait d'agir, je sois en mesure de me libérer. Mais si c'est là la réponse à la première partie de notre question préalable, qu'en est-il cependant en ce qui concerne ce prolongement et cet aboutissement de l'acte, que sont les expressions ?

Au premier abord il pourrait sembler que les expressions, plus pleinement que l'acte, soient en mesure d'être libération. Comme nous venons de l'indiquer, dans leur surgissement même, elles sont l'aboutissement de l'action. Lorsque j'agis, je ne suis jamais que solitaire et bien que les organisant en monde, je glisse cependant encore sur les choses. Les expressions en revanche sont collaboration — leur sens est la pluralité humaine et leur condition de possibilité leur nombre — et, du côté du monde au moins, efficacité. Elles mordent sur les choses qu'elles installent définitivement dans un ordre humain. Par elles, et parce qu'il nous est possible de nous rencontrer médiatement, mes relations à autrui peuvent être assouplies ; nous pouvons envisager de sortir du problème que nous sommes l'un pour l'autre, fondamentalement. La société n'étant plus seulement réconciliation des antagonismes intersubjectifs par le truchement du tiers, mais des expressions elles-mêmes

jouant comme tiers, elle peut entrevoir la possibilité d'accéder à la communauté. La personne elle-même, secrète et publique corrélativement et comme son accomplissement, ne paraît plus impossible. L'humanité passe pour ainsi dire du côté des objets et c'est l'homme qui se trouve capable de s'actualiser selon son être, en lui-même aussi bien que dans ses relations avec ses semblables, dans la mesure où elles s'instituent comme médiation. Partout où l'action échoue, ou pour le moins ne peut jamais être que libération naissante, elles au contraire, réussissent et doivent être comprises comme affranchissement. Et cependant ! Selon ce que nous avons montré plus haut nous savons que le prix que les expressions doivent payer pour s'emparer des choses et humaniser le monde, est l'institution de leur monde propre. Chaque expression n'est jamais que comme la trame de ses autres soi-même. Les techniques et les sciences, si elles sont ontologiquement *prises* sur le monde, n'en sont pas moins prises en elles-mêmes en tant qu'elles sont monde et il n'y a pas jusqu'à l'art qui ne se referme sur soi, étroitement. Si les expressions parviennent à affranchir l'homme du monde et à laisser entrevoir la possibilité de l'édification du monde des hommes, ce ne peut être, quoique le réalisant pour une part, qu'en menaçant de soumettre l'humain à ce monde nouveau qu'elles sont, à cet avoir qui parvient bien à s'imposer comme l'avoir d'un être, mais en tant qu'être uniquement, comme sa propre limitation. Ainsi que nous l'avons montré, si les expressions selon leur destination doivent pouvoir être affranchissement, encore faut-il qu'elles soient histoire — et non pas seulement comme la leur propre — c'est-à-dire se dépossèdent de quelque façon. La condition première que la moralisation que les expressions sont dans leur mouvement puisse réellement être, disions-nous, c'est que l'expression soit réassumée par l'acte. Le machinisme, par exemple, est progrès et affranchissement dans son élaboration, de la paléotechnicité à la néotechnicité et vers l'âge de la cybernétique. S'il n'est pas repris, c'est-à-dire

si ce qui en lui n'est que virtualité n'est pas actualisé cependant, le progrès et l'affranchissement qu'il indique ne peuvent jamais être que son progrès et son affranchissement propres qui, loin de le libérer, risquent de se dresser au contraire contre l'homme. De même, parce que l'œuvre d'art n'est jamais son accomplissement que dans celui qui la reçoit — et non pas seulement dans son auteur — la sédimentation culturelle n'est rien ou presque rien si elle n'est pas assumée. Si la poésie, loin d'être le luxe du sous-homme ou le remords de l'entrepreneur capitaliste¹, n'est pas ce qu'elle fut pour Jean Prévost par exemple, qui aux derniers jours de sa vie « menant ses hommes aux combats du Vercors, se récitait à lui-même des vers »². Quoiqu'étant selon leur être affranchissement, si elles doivent réellement être, encore faut-il, ce qu'elles sont incapables de faire, qu'elles soient constituées dans leur être. Ne faut-il pas par conséquent, tout comme l'action, les considérer comme libération sur le mode du n'être pas, c'est-à-dire comme condition nécessaire mais non suffisante de réalisation de la liberté ? Tandis que mon action est et n'est pas ma libération pour la bonne raison que si, en tant qu'organisation, elle esquisse mon affranchissement, elle n'a pas en soi les moyens de les pousser jusqu'à son terme, mes expressions me libèrent comme ne me libérant pas dans la mesure où, si elles sont bien affranchissement, encore doivent-elles être réassumées par mon acte, si ne retombant pas simplement, elles doivent pouvoir se constituer comme mon affranchissement et non pas seulement hors de moi — ou contre moi — comme le leur propre. Par le simple rappel de ce que fut dans notre description même, la réalité de l'action et des expressions, il apparaît que si leur *Dass*, pour reprendre une formule de Théodore Litt est essentiel à la libération, leur *Was* cependant n'étant nullement contenu en elles, c'est la libération

¹ Cf. W. Sombart : *Le Bourgeois* et Mumford, op. cité.

² Cf. Confluences : *Les problèmes de la peinture*, Avant-propos.

qui à leur niveau se trouve être elle-même problématique. Du point de vue de la libération, il apparaît que l'action et les expressions doivent être, que celle-ci ne peut être que leur chemin, mais corrélativement que le chemin de la libération ne saurait nullement être tracé du simple fait qu'elles soient.

Néanmoins, ce n'est pas tout. A y regarder d'un peu près il apparaît que si l'action est et n'est pas libération en ce sens que si elle permet le surgissement de mon être, elle ne me procure cependant pas les moyens de le faire aboutir ; elle est pourtant aboutissement, mais au delà d'elle-même, dans les expressions. Comme nous l'avons montré, si lorsque j'agis, j'organise bien les choses en monde mais comme instabilité uniquement, puisque je ne puis jamais que reculer devant les choses qui loin de s'opposer à moi, viennent m'assister dans mon effort et par là-même déjà le compromettre de quelque façon, lorsque je m'exprime au contraire, la condition même que tel puisse être le cas, c'est que j'embrasse l'être comme un avoir. « La parole chez celui qui parle, dit Merleau-Ponty, ne traduit pas une pensée déjà faite, mais l'accomplit »¹ : le mot n'est pas une signification, il *a* une signification. Les expressions mordent sur les choses, elles les entament. C'est là leur condition de possibilité et c'est également la réussite que l'acte postule déjà en lui-même dès son apparition, mais est du même coup incapable à soi seul d'effectuer réellement. Mes relations à autrui d'autre part peuvent espérer une solution. S'il reste vrai, comme les descriptions de *L'être et le néant* l'impliquent, qu'il y a dans les relations interhumaines de par le fait même que l'homme soit libre, un inévitable antagonisme, si même et d'un certain point de vue il peut être affirmé que « l'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mitsein... mais le conflit »¹, l'on aperçoit pourtant le moyen, sinon de mettre un terme à la lutte stérile du *regardant-regardé*, du moins d'en atténuer les

¹ Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 207.

effets. Grâce aux expressions, la description de Merleau-Ponty que nous avons citée plus haut et selon laquelle « le regard d'autrui ne me transforme en objet et mon regard ne le transforme en objet, que si l'un et l'autre nous nous retirons dans le fond de notre nature pensante, si nous nous faisons l'un et l'autre regard inhumain, si chacun sent ses actions non pas reprises et comprises, mais observées comme celle d'un insecte »² peut être vérifiée. Par le remplissement de ce qui sans elles risque bien de n'être que formel comme la rencontre d'une situation d'exception, une concrétude réelle autrement impossible peut s'édifier dans laquelle, existentiellement, l'autre pour l'homme, cesserait à tout jamais d'être *observable* et dépersonnalisé. Il n'y a pas jusqu'à la société humaine qui, par le truchement du monde expressionnel, ne puisse entrevoir la possibilité de s'accomplir afin que l'homme soit en mesure d'aboutir dans sa multiplicité, comme personne. Les expressions d'autre part, si à elles seules elles se révèlent ontologiquement incapables de tenir ce qu'elles semblaient devoir promettre, et si d'un certain point de vue, bien qu'en tant que prolongement de l'action, elles aussi sont d'une certaine façon inabouties, aboutissent néanmoins également, mais par le truchement de l'histoire, dans l'action. Nous avons mis tout à l'heure l'accent sur la nécessité de réassomption qu'elles postulent. Les techniques, les arts, les sciences, les institutions, ne sont ontologiquement rien si elles ne sont qu'expressions — et cela non pas seulement selon ce qu'elles représentent pour l'homme, mais en elles-mêmes, dans leur être contradictoire. Si elles sont actes cependant, ne se réveillent-elles pas tout à coup, ne renaissent-elles pas de leur contradiction ? Elles réalisent par l'action qui est leur aboutissement, non pas seulement ce que l'action à soi seule ne peut même rêver d'accomplir, mais encore ce qu'elles

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 502.

² Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 414.

peuvent tout en étant cependant incapables de le pouvoir à elles seules, autrement que comme virtualité. Merleau-Ponty compare ¹ les objets de culture, c'est-à-dire les mots, le langage plastique, nos outils, à des espèces de volants. Immobiles, ils ne sont que l'inertie des choses. Ils ne se distinguent pas radicalement du rocher ou de l'orage. Mis en mouvement cependant, ils sont générateurs d'énergie. Leur circulation les anime d'une vie intense. Ils deviennent plus qu'ils ne sont. C'est que dans la mesure seulement où ils se trouvent repris par l'action, leur être est à même de s'actualiser comme son aboutissement. Ainsi malgré le fait que selon leur être propre, séparément, ni l'acte ni les expressions ne soient susceptibles d'être libération autrement que comme ne l'étant pas, parce que les expressions sont néanmoins, quoiqu'indirectement, l'aboutissement que l'acte par ailleurs postule dans son surgissement même, et parce que, en tant que leur actualisation, l'action n'est pas autre chose que la plénitude des expressions, ne doit-il pas en être conclu que chacune n'a cependant de signification réelle que comme la libération de l'autre ? Si la liberté, étant incapable de se constituer comme son propre fondement pour cette raison même et parce qu'elle est incapable de se reprendre, n'est jamais dans son infinitude que facticité, et d'une certaine façon dépossession de soi, l'action et les expressions pour leur part étant nécessairement chacune comme le fondement de l'autre, peuvent envisager de se fonder radicalement. Peut-être, en tant que libération, sont-elles fragmentaires, peut-être même souvent — comme rêve, comme caprice, comme expression académique — sont-elles en deçà de la liberté. Contrairement à elle néanmoins, et grâce à leur relation dialectique, elles peuvent être chacune la réalisation de l'autre et par le fait, la leur propre comme libération. Si tout à l'heure il

¹ Cf. *L'institution dans l'histoire personnelle et publique*. Cours professé au Collège de France, hiver 1954-55.

nous est apparu que l'action et les expressions, prises chacune pour soi, devaient être le chemin de la libération, mais que celui-ci du même coup ne pouvait nullement être tracé du simple fait qu'elles soient, il nous apparaît désormais qu'elles sont libération comme ayant à l'être parce que, dans leur complémentarité, elles disposent des moyens de l'être. Elles ne sont pas simplement libération comme ne l'étant pas définitivement, comme ne pouvant pas l'être, mais comme ne l'étant pas provisoirement et comme pouvant l'être fondamentalement. La liberté qui, comme action ou comme expressions, se trouve dépossédée d'elle-même en ce sens que comme nécessaire arrachement, elle n'est pas libre de ne pas être libre, peut entrevoir la possibilité de sa libération si elle est action *et* expressions, corrélativement.

L'on comprend dans ces conditions que le problème qu'il nous reste à résoudre soit celui-là même de cette corrélation, de ce qu'elle doit être ainsi que de ses conditions de possibilité. Nous avons longuement montré dans notre chapitre précédent comment la dialectique expressions-histoire pouvait recevoir une solution si, dans sa relation au monde expressionnel et porté par lui, l'action était en mesure de se constituer selon son mouvement propre, comme expression. Le fait que par le truchement des expressions, l'action soit nécessairement expression dans son propre dépassement, écrivions-nous, ou pour mieux dire, ne parvienne à n'être son sens que comme tension vers l'expressionnalité, implique que l'histoire se dépassant elle-même puisse être expression sans contradiction, mais comme acte. Ce qui pourtant reste problématique, c'est l'effectuation de la rencontre par ailleurs nécessaire expressions-acte postulée par les expressions aussi bien que par l'action, mais garantie cependant ni par les unes, ni par l'autre. Et d'abord, pour la simple raison que s'il est commode formellement de différencier l'action des expressions, concrètement selon leur teneur propre et leur portée, une distinction tranchée n'est peut-être pas si aisément assignable. Aux diffé-

rents niveaux de notre description, nous avons montré que l'acte appelait l'expression comme son aboutissement. Puis nous sommes parvenu à établir que si les expressions devaient pouvoir être, il leur fallait se dépasser dans l'histoire, c'est-à-dire être reprises nécessairement par l'acte non pas seulement pour que le monde des hommes puisse s'instituer, mais afin que le leur propre, évitant la sclérose, soit à même de se perpétuer. S'il y a une continuité nécessaire de l'acte aux expressions et de celles-ci à l'acte, parce que justement il y a continuité, où commencent néanmoins les unes et où finissent les autres ? Si même entre elles, il y a mutation comme dans le passage de l'animal à l'homme par exemple¹, peut-on cependant parler de commencement et de fin et est-ce selon une articulation fixe que leur complémentarité doit être comprise ? Nous l'avons vu, il y a des actions qui, relevant du rêve, ne doivent même pas être retenues. D'autres sont capricieuses parce qu'elles ne sont pas situationnelles — et ce sont celles du masochiste ou du sadique ou encore de l'homme sérieux. D'autres enfin, comme arrachement, sont datées — comme fait Clovis vis-à-vis de l'histoire par exemple, en tant que sa *lecture* et y faisant se manifester ses potentialités propres, elles adhèrent à la circonstance concrète, mais en évitant de s'y perdre cependant. Les expressions pour leur part, sont réellement ou ne sont pas. Si la parole parlante ne peut être qu'en tant qu'elle est tout entière parlée, celle-ci cependant ne saurait recouvrir celle-là qui est totalement ou qui simplement n'est pas. Si elle veut pouvoir être, l'expression comme l'acte, doit être datée comme échappant à sa date. Où placer la limite dans ces conditions ? La coupure n'est plus verticale uniquement et rigide, mais leur plasticité même fait qu'il y a des actes qui sont des expressions et inversement, des expressions qui sont acte. Plus encore : il existe des sous-expressions s'identifiant aux choses et qui ne sont même pas

¹ Cf. M. Pradines : *Traité de psychologie générale*, II, 1. Introduction.

acte, et des sous-actes que les expressions, ne les trouvant pas, ne peuvent reprendre. La corrélation que la libération exige ne peut donc pas être extensive, ou mieux, additive. En fonction même de ce que sont l'acte et les expressions compris dans la perspective de leur aboutissement, il ne peut s'agir d'un simple accouplement, mais il doit être question d'une interpénétration souple, d'une effectuation intérieure réciproque. Si l'acte parvient à être expression et si l'expression peut se faire acte, alors un avoir est réalisé qui domine réellement l'être et qui est libération. La reprise de l'un par l'autre ne peut être simultanément que dans l'un et l'autre, intensivement. « Il n'y a un art que parce qu'à chaque moment l'art s'est absolument voulu »¹, dit Simone de Beauvoir. « Ni chez Giotto, ni chez le Titien, ni chez Cézanne, la peinture n'est donnée tout entière ; elle se cherche à travers les siècles et ne s'achève jamais ; un tableau où seraient résolus tous les problèmes picturaux est proprement inconcevable ; mais c'est ce mouvement vers sa propre réalité qui est la peinture elle-même »². « A aucune époque l'art ne se considère comme un acheminement vers l'art »³. Ce n'est qu'après coup que l'archaïsme se révèle ouvrir la voie au classicisme ; en soi, il est sa plénitude et sa propre tension. De même, « à aucune époque la science ne s'est considérée comme partielle, lacunaire ; sans se croire définitive, elle s'est toujours voulue cependant expression totale du monde et c'est dans sa totalité qu'elle se remet en question d'âge en âge »⁴. « Il n'y a de libération de l'homme que si, en se visant, la liberté s'accomplit absolument dans le fait même de se viser »⁵ ce qui « exige

¹ Cf. *Pour une morale de l'ambiguïté*, p. 182.

² Cf. op. cité, p. 181.

³ Cf. op. cité, p. 182.

⁴ Cf. op. cité, p. 182.

⁵ Cf. op. cité, p. 182.

que chaque action soit considérée comme une forme achevée »¹. Qu'est-ce à dire sinon que la libération, pour pouvoir être, doit assumer une certaine *direction* des expressions et de l'action ? Si l'action et si l'expression, dans leur particularité, sont considérées comme devant être leur achèvement, alors seulement l'une peut se constituer comme le fondement de l'autre et la liberté, se reprenant, peut s'extirper par degrés de sa facticité. Pour pouvoir être libération, la liberté doit être orientée comme sa propre et nécessaire reprise. Comment cela est-il possible ? Comment la liberté se réalisant en tant que libération est-elle en mesure d'instituer la liberté qu'il lui faut être ? Comment, en d'autres termes, est-il possible que l'homme comme arrachement à sa structure totale effectue sa structure comme arrachement et qu'ainsi, au sein même de la circonstance concrète, il soit possible de marquer l'avènement du réel ? C'est ce qu'il nous faut indiquer encore dans notre dernier chapitre, maintenant que par la nécessaire orientation de la liberté, l'ontologie débouche sur la morale, et c'est ce que nous allons faire en dénombrant les chemins de l'homme.

¹ Cf. op. cité, p. 183.

CHAPITRE X

LES CHEMINS DE L'HOMME

Selon le statut ontologique de la liberté, c'est donc comme sa réalisation, à la nécessité de poser les éléments d'une morale de la liberté infinie qu'il nous faut nous attacher maintenant. Nous savons que ce que l'on reproche ordinairement à une éthique centrée sur l'infinitude de la liberté humaine, c'est d'être une « navigation sans étoiles ». Comme nous l'indiquions dans notre introduction, selon la Morale l'homme de Sartre, par exemple, serait abandonné, seul, sans savoir où porter son regard à la fois désespéré et arrogant, vers autre chose que vers le néant qu'il se révèle tragiquement être. L'on prétend que « existentialisme est une philosophie de l'absurde et du désespoir » qui enfermerait l'homme « dans une angoisse stérile, dans une subjectivité vide » et qui, la partie étant quoi qu'il fasse à chaque fois perdue d'avance, serait « incapable de lui fournir aucun principe de choix »¹. Plus essentiellement, comme le fait remarquer Théodore Litt², aux yeux du métaphysicien ou à ceux du théologien, toute tentative d'institution d'une anthropologie radicale ne peut paraître qu'insensée ou prétentieuse, voire même strictement contradictoire. La liberté, pour être efficace, devrait être bridée. Elle devrait se constituer comme adhésion ou comme participation. Il lui faudrait se borner à être le moyen de réalisation d'une fin posée pour elle, certainement, mais en dehors d'elle, parce

¹ Cf. Simone de Beauvoir, op. cité, p. 15.

² Cf. *Mensch und Welt*. Introduction.

qu'elle-même serait incapable de se diriger sinon selon une pure gratuité, sur le mode de l'indifférence. Selon des perspectives et des formulations diverses, ce que l'on conteste, c'est la possibilité pour la liberté, d'être à la fois infinie et positive, c'est-à-dire de pouvoir être comme norme et comme réalisation de la norme qu'elle est, afin que puisse s'édifier un humanisme réel de l'homme concret. Autrement dit, la conception habituelle que l'on a de la morale et de la liberté ainsi que de leurs relations, est l'exact inverse des raisons pour lesquelles, selon notre démarche propre, il faut précisément, la liberté étant selon les termes où nous l'avons décrite, qu'il y ait une morale que la liberté soit. Comment trancher cependant ? comment sortir du dilemme d'une morale qui, ou bien est acceptée mais qui, se refusant à reconnaître l'infinitude de la liberté, cesse du même coup d'être vraiment morale, ou bien est contestée en tant que morale parce qu'elle est totale liberté, mais pour cette raison même et selon les nécessités de l'ontologie, se trouve être cependant seule réellement morale ?

L'on sait ce que l'on peut reprocher à toute morale des Valeurs. Contrairement à ce que prétendent ses partisans, dans toute situation où l'homme doit choisir sans aucune équivoque, elle est par principe insuffisante. Sartre donne l'exemple¹ d'un de ses élèves qui vint le trouver afin de lui demander conseil. Son père était brouillé avec sa mère et inclinait à collaborer. Son frère avait été tué dans l'offensive allemande de 1940 et il exprimait le désir de le venger. Sa mère vivait seule avec lui et, affligée par l'attitude de son époux et par la mort d'un de ses fils, ne trouvait de consolation qu'en lui. Que lui fallait-il donc faire ? Il pouvait ou bien partir pour l'Angleterre et s'engager dans les Forces Françaises Libres, ou demeurer au contraire auprès de sa mère et l'aider à vivre. S'il partait, non seulement il laissait sa mère qui ne vivait que par lui, mais il savait que s'il mourait, sa disparition la

¹ Cf. *L'existentialisme est un humanisme*, p. 39-43.

plongerait inévitablement dans le désespoir. En outre il se rendait compte que s'il restait, chaque acte qu'il ferait à l'égard de sa mère aurait son répondant tandis que s'il partait combattre, son action pouvait ne servir à rien. Par exemple, il pouvait être retenu indéfiniment dans un camp espagnol en tentant d'atteindre l'Angleterre. En Angleterre même ou à Alger, il pouvait être mis dans un bureau pour faire des écritures et ne jamais aller au combat qui pourtant était le sens de sa décision de s'engager. Il lui fallait choisir entre deux morales. D'une part une morale du dévouement individuel, certaine de porter, mais étroite. D'autre part une morale plus large, mais d'une efficacité douteuse. Qui pouvait l'aider à choisir ? quelle Morale pouvait-elle l'assister ? La morale chrétienne, il n'y fallait point songer. Son enseignement dit : « soyez charitable, aimez votre prochain, sacrifiez-vous à autrui, choisissez la voie la plus rude, etc., etc... Mais quelle est la voie la plus rude ? Qui doit-on aimer comme son frère, le combattant ou la mère ? Quelle est l'utilité la plus grande, celle vague, de combattre dans un ensemble, ou celle précise, d'aider un être précis à vivre ? Qui peut en décider a priori ? Personne »¹. Paul Ricœur dit que le Chrétien ne doit pas réduire son prochain à son proche. Il y a là sans doute l'indication d'un principe d'action qui peut introduire l'homme à une morale généralisée. Mais lorsqu'il s'agit précisément de choisir entre le proche et le prochain qui peut dire pour lequel des deux il faut se décider puisque mon proche également, est mon prochain ? La morale kantienne pour sa part, se réclamant de l'impératif catégorique, ordonne le respect. « Ne traitez jamais les autres comme moyen mais comme fin, dit-elle »². Il semble que l'on ne puisse être plus radical. Et pourtant ! Si le jeune homme de Sartre demeurait auprès de sa mère, il la traitait certes comme une

¹ Cf. op. cité, p. 42.

² Cf. op. cité, p. 42.

fin et non comme un moyen. Mais par le fait cependant, ce sont ceux au milieu desquels il était appelé à combattre qu'il risquait, ne combattant pas, de traiter comme moyen. Inversement, s'il allait rejoindre ceux qui se battaient, il les traitait — selon l'enseignement de Kant — comme une fin ; mais c'est alors sa mère qui, étant sacrifiée, se voyait traitée comme moyen. Il faut bien le reconnaître, dans des situations précises de mon existence, lorsque comme mon arrachement, se pose la question de mon choix, malgré la Morale — ou à cause d'elle — je suis délaissé absolument. Dans la circonstance concrète, il me faut, dans les moments décisifs, accepter de tirer tout de moi-même. Ce que je dois faire « aucune morale inscrite ne peut le dire »¹. Bachelard montre que l'imagination est *croisement*. « Ses concepts, dit-il, sont des points de croisements d'images, des croisements à angle droit, incisifs, décisifs »² comme dans la poésie de Poe, par exemple, où « l'eau en sa jeune limpidité est un ciel renversé où les astres prennent une vie nouvelle » et dans laquelle peut surgir l'image absolue d'une étoile-île, c'est-à-dire « d'une étoile liquide prisonnière du lac, d'une étoile qui serait une île du ciel »³. La morale pour sa part, le monde, contrairement aux eaux profondes, n'étant pas reflet, ignore le croisement. Elle ne peut être que rupture et sous peine de cesser d'être elle-même, ne pouvant projeter un lac de la terre dans le ciel il lui est absolument impossible de produire des étoiles-îles. En définitive, croyant m'orienter, toute morale inscrite ne fait que me désorienter. La liberté à laquelle elle pense devoir fournir un vecteur, parce qu'elle n'est ce vecteur que lorsque la liberté n'est pas (parce que pour qu'elle le soit, il faut que la liberté ne soit pas) lorsqu'elle est précisément, ne peut que s'effriter et cesser d'être elle-même.

¹ Cf. op. cité, p. 42.

² Cf. *L'eau et les rêves*, p. 72.

³ Cf. op. cité, p. 67.

Paradoxalement, c'est lorsqu'on veut lui imposer une direction que la liberté, loin de pouvoir être comme son accomplissement, n'étant pas sa finalité propre — ne pouvant plus l'être — cesse du même coup nécessairement d'être elle-même.

Et l'on en comprend immédiatement les raisons. Comme nous l'avons indiqué dans notre introduction, si Sartre supprime le ciel intelligible comme condition première de la morale, loin que ce soit par goût du scandale, par un désespoir existentiel lié à notre époque troublée ou — comme nous venons de le voir — parce que dans certains exemples, sa mise en question de la morale empiriquement, se vérifierait, c'est au contraire parce qu'il a des motifs ontologiquement fondés. Ainsi que nous l'avons montré, l'action n'est son minimum d'existence que si elle est en mesure de décoller du rêve et du caprice. Il lui faut au moins se constituer selon la succession « motif-mobile-acte-fin » dans le sillage de laquelle les états de fait ne sont jamais que des *donnés* qui ne tiennent leur sens que de moi, en tant que j'assume mon projet. Comment veut-on dans ces conditions que des Valeurs puissent être absolument pour moi ? Merleau-Ponty dit quelque part : « quelle que soit la philosophie qu'on professe, et même théologique, une société n'est pas le temple des valeurs-idoles qui figurent au fronton de ses monuments ou dans ses textes constitutionnels ; elle vaut ce que valent en elle les relations de l'homme avec l'homme »¹. C'est là l'expression exacte de la carence des Valeurs qui, parce qu'elles sont choses, même s'il est vrai que je ne saurais être sans elles, ne sont cependant que par moi. Les Valeurs, lorsque je les appelle, ne sont jamais que des états de fait. Il n'est pas étonnant par conséquent que, de la même façon que les autres, que la société ou l'histoire, n'étant jamais que comme l'arrachement que je *les* suis, elles ne puissent rien me dicter. Selon notre démarche propre, nous en sommes arrivés à reconnaître la

¹ Cf. *Humanisme et Terreur*, p. X.

nécessité que la liberté soit libération afin que dans son être, précisément, elle puisse être. Cette libération, nous avons vu qu'il lui fallait être action *et* expression comme sa seule chance d'aboutissement, si intensivement, une certaine orientation était donnée à l'une ou à l'autre comme leur jonction, ou pour mieux dire, comme leur accomplissement réciproque. Puisque les Valeurs, loin de rendre possible mon action ou mes expressions, ne peuvent être que par elles, il est clair désormais que leur orientation n'est susceptible d'être que ce qu'elles sont. A la fin du chapitre précédent, nous avons rapporté les paroles de Simone de Beauvoir selon lesquelles « il n'y a de libération de l'homme que si, en se visant, la liberté s'accomplit absolument dans le fait même de se viser ». L'on comprend que cela ne signifie pas autre chose que la liberté — aucune expression ou aucune action ne pouvant être par avance sa Valeur — doive toujours être *devant* toute action et toute expression comme leur condition de possibilité et que, inversement — la liberté n'étant libération comme son être que si *d'abord* elle est action *et* expression — il est impossible que la liberté soit en dehors de l'action et de l'expression qu'elle doit nécessairement être comme l'accomplissement de son être. Contrairement à ce que la Morale reproche à une éthique de la liberté infinie, cette liberté elle-même n'étant pas si dans sa plénitude elle n'est pas orientée, elle ne peut être que si elle se constitue comme son vecteur. Seulement, au lieu d'aller chercher ce vecteur, elle ne peut que l'être elle-même comme son devoir-être, non pas à son horizon, mais dans chacun de ses accomplissements. Nous avons vu que toute action concernant nécessairement autrui dans sa condition même de possibilité, était moralité indissociablement puis dans sa négativité, responsabilité. Les expressions pour leur part étaient ontologiquement moralité positive, mais comme leur possible uniquement, en tant que virtualité. Ce que la libération comme nécessité d'aboutissement de la liberté indique à ce point de notre

description, c'est la nécessité pour la liberté d'être *actuellement* moralité positive comme ce vers quoi il lui faut tendre et que, si elle ne peut l'être que comme action et comme expression (alors que comme nous le savons, l'action et les expressions, dans l'histoire, le sont partiellement) il lui faut être cependant comme « drainant » l'action et les expressions. Si l'on veut, la Valeur ne peut avoir de sens que si elle tend en soi-même à se réaliser comme validité, mais pour que tel puisse être le cas cependant, encore faut-il qu'elle soit *valeur* simplement comme ayant à l'être, ce qui n'est ontologiquement possible que si la liberté est considérée comme pouvant être son orientation propre. A y regarder d'un peu près, contrairement à ce que prétendent les métaphysiques de l'ordre, ce qui d'abord doit être posé, c'est qu'il est impossible qu'il y ait de morale réelle qui ne participe pas de la liberté infinie et que ce que la liberté infinie postule justement, c'est d'être morale dans la mesure où — en tant que libération — il lui faut pour pouvoir être, être comme toute morale, orientation. Mais si tel est le cas, quel peut bien être l'orientation d'une telle morale, puisque pour pouvoir être il lui faut — comme accomplissement de la liberté — être orientation ? Ou plutôt et tout d'abord, que doit-elle ne pas être ?

A plusieurs reprises au cours de notre essai, nous avons insisté sur l'impossibilité d'une explicitation idéaliste du réel. Au simple niveau du moi déjà, si mon intégrité doit résider dans ma pureté, si je dois comme intensité uniquement, n'entretenir aucun commerce avec les choses ou si celles-ci doivent simplement se comprendre comme une extrapolation de mon être, non seulement elles ne sauraient être, mais c'est moi-même qui en tant que moi, ne saurait avoir de signification. L'individu pour sa part, n'a de sens que s'il est dans le monde. Il est corps et il est autrui ; la société n'est pas seulement son « environnement », mais la condition indispensable de son aboutissement à la personne, comme la nécessité de sa réalisation propre. Les expressions sont mon

moyen d'entamer le monde comme ma nécessité et non pas seulement un quelconque outil que j'aurais à ma disposition, mais dont je serais loisible de me passer. Non seulement ontiquement, parce que nous ne serions pas encore au terme de l'histoire, mais parce que ontologiquement nous sommes histoire, nous ne pouvons sans contradiction grave nous soustraire à elle, si nous voulons espérer pouvoir être. L'idéalisme ne peut jamais être que son impossibilité comme ma contradiction. De même ici et dans une perspective morale, il ne saurait en être autrement dans la mesure où il ne peut se constituer que comme formalisme. Revenons à Kant. Malgré ce que nous venons d'en dire à la suite de Sartre, nous n'ignorons pas que sa morale soit à prendre historiquement très au sérieux dans la mesure où à une éthique du *savoir*, elle substitue pour la première fois et comme l'implication même des conditions de possibilité de la connaissance, une éthique du *pouvoir*. Comme l'explique Lucien Goldmann, « Kant a ouvert la voie à une philosophie nouvelle qui, réunissant l'idée chrétienne de la limitation de l'homme avec l'immanence des penseurs de l'antiquité et des XVII^{me} et des XVIII^{me} siècles, concevait le monde intelligible, la totalité, comme objet de la destinée authentique de l'homme et produit de son action »¹. L'impératif catégorique lui-même, « la liberté intelligible, c'est précisément ce qui libère l'homme du biologique... et lui montre le chemin vers un état supérieur et meilleur, ce qui lui permet d'espérer pour l'avenir un monde essentiellement et qualitativement différent »². Et pourtant, quels sont les moyens d'atteindre à cet univers plus humain ? Le respect ? Il présuppose davantage la communauté des hommes réalisée comme sa condition propre de possibilité qu'il ne pose lui-même les moyens de parvenir à l'édifier. Dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de*

¹ Cf. *La communauté et l'univers chez Kant*, p. 265.

² Cf. op. cité, p. 187.

l'homme, d'inspiration kantienne, Schiller tente bien de décrire l'art comme le moyen de parvenir, en la préfigurant en quelque sorte, à la communauté des consciences. Mais à l'âge des guerres en chaîne, dans notre univers concentrationnaire, malgré que l'art soit efficace comme image du monde, qui peut néanmoins prendre vraiment au sérieux une morale esthétique ? qui peut encore croire aux vertus de la culture pour chacun ou de Beethoven pour tous, alors que c'est précisément des « élites » que, de nos jours, vient au premier chef la violence ? Trotsky explique que dans le marxisme il y a « interdépendance dialectique de la fin et des moyens »¹. « Le matérialisme dialectique, dit-il, ne sépare pas la fin des moyens. La fin se déduit tout naturellement du devenir historique. Les moyens sont organiquement subordonnés à la fin. La fin immédiate devient le moyen de la fin ultérieure »². Comme le montre Merleau-Ponty, « le marxisme n'accepte pas l'alternative du machiavélisme et du moralisme, du commissaire et du yogi, du « par tous les moyens » et du « fais ce que dois, advienne que pourra » — parce que l'homme moral est immoral s'il se désintéresse de ce qu'il fait et que le succès est un échec s'il n'est pas le succès d'une nouvelle humanité »³. Dans la mesure où il ne pose jamais les moyens autrement que comme une altération de la fin — et mis à part les problèmes que sa dialectique elle-même pose au marxisme — Kant et avec lui tout idéalisme ne peut qu'ignorer cette relation constituante d'intériorité. Nous avons montré dans notre introduction que nous n'étions au niveau du philosophique que s'il y avait pleine récupération. C'est lorsque je prends conscience que le *philosopher* doit être une réflexion du deuxième degré, c'est-à-dire

¹ Cf. *Leur morale et la nôtre*, p. 79. Cité par Merleau-Ponty : *Humanisme et Terreur*, p. 137.

² Cf. *op. cité*, p. 82-83. Cité par *idem*, p. 138.

³ Cf. *Humanisme et Terreur*, p. 138.

une réflexion pourtant sur la réflexion d'un contenu, que je puis seulement prétendre énoncer quelque chose sur l'être et par conséquent accéder à l'ontologique. La logique formelle, parce que déjà elle est formelle, n'est jamais en mesure de se reprendre comme sa propre explicitation pour la bonne raison que si tel devait être le cas, il faudrait qu'elle puisse être son contenu, ce que justement elle ne peut être sans cesser d'être elle-même, puisque par principe, elle est et se veut formelle — ce qui inévitablement et quoi qu'elle prétende, la rejette du côté du psychologique. Il y a dans une morale idéaliste, quelque chose de semblable. Elle se croit fondamentale et pour cette raison difficilement réalisable, voire même irréalisable concrètement. Son idéal semble louable mais inattingible (et souvent louable, parce qu'inattingible) dans la mesure où il serait placé trop haut. La vérité cependant, c'est qu'elle n'est jamais que psychologique seulement — c'est-à-dire du point de vue ontologique, radicalement abstraite — et que c'est de là que vient son inéluctable effritement. Si la morale de la liberté infinie pose comme sa nécessité d'être orientée intérieurement à elle-même, du moins est-il exclu que cette orientation puisse être idéaliste, car même s'il ne lui fallait pas être inscrite (Kant est un effort de mondanisation des Valeurs et il y a un engagement du Chrétien qui aussi est la morale chrétienne), l'idéalisme n'étant pas radical et vacillant sur un fondement qu'il n'est pas et qui néanmoins doit nécessairement être pour qu'il soit, ne saurait se constituer que comme *morale indéfinie*. De l'idéalisme, aucune règle effective d'action ou d'expression ne peut être immédiatement tirée, non pas parce qu'il serait inachevé et perfectible, mais parce que principiellement, toute indication de contenu lui est refusée. Et pourtant, comme nous l'avons vu, il ne saurait — à travers la libération — y avoir de morale qui ne soit tout entière action et expression.

Mais ceci posé, concrètement, il est pourtant incontestable que l'idéalisme, quoique fondamentalement discutable, *existe*.

Au cours de notre description, nous avons continuellement mis l'accent sur l'impossibilité concrète de ce qui ne se révélait pas avoir une structure réelle. Nous avons insisté sur la nécessité que ce qui s'imposait soit posé pour que précisément il soit en mesure de s'imposer. Le moi, par exemple, n'eût-il pas été corps, était impensable, aussi bien concrètement que réellement. L'homme seul et sans expressions, associal et non historique était également unimaginable comme concrétude. On ne le rencontre pas sinon comme brute méconnaissable, en marge de l'humain, et si malgré ses irréalités il se trouve cependant concrètement être (comme étant plutôt homme et identifiable en tant que tel), du moins celles-ci ne sont-elles — ne peuvent-elles jamais être — que partielles. De même, si la société est comme étant imparfaite et comme devant tendre à sa réalisation, du moins est-elle — ce qui même si elle est son ébauche, est cependant sa réalité. Ici au contraire et non plus sur le plan de l'être, mais sur celui auquel nous avons désormais accès, du devoir-être, tel n'est nullement le cas. Il y a une irréalité morale absolue qui parce que la morale est liberté infinie (sans quoi elle cesserait aussitôt d'être morale) peut être concrète quoique n'étant pas réelle et qui d'ailleurs n'est peut-être, à y regarder d'un peu près, rien autre chose que la cause de la distance qui sépare le concret du réel. Merleau-Ponty condamne¹ l'attitude de Koestler en montrant comment celui-ci, après s'être mal engagé dans un marxisme régressé (qui n'est pas véritablement le marxisme) se confondant avec un positivisme sommaire, se tourna du côté d'une idéologie idéaliste non moins superficielle et non moins contestable. Cette attitude qui « découvre la liberté au sens cartésien, comme expérience indubitable de ma propre existence, la conscience comme première vérité » et qui, reconnaissant la « valeur seulement macroscopique du

¹ Cf. *Humanisme et Terreur*, p. 160-191.

déterminisme »¹ se plaît à affirmer la primauté du jugement de valeur, quoiqu'irrédelle, ou mieux partiellement réelle, existe concrètement. Excluant l'histoire, la société, les autres... pour n'affirmer dans sa morale que son être unique, l'homme peut concrètement être, quoiqu'en pleine irréalité. Par inclination ou par lassitude, par amour de la solitude ou par dégoût des hommes, l'être humain peut comme sa circonstance concrète, se retirer en soi ou dans tous les cas, faire le projet de se retirer en soi. Ce qu'il faut bien voir cependant, c'est que de telles conduites, loin d'être effectuation de l'humain, ne sont jamais possibles en elles-mêmes que comme partialité, sur le dos des autres aux dépens de la société et de l'histoire. Nous avons montré à différents niveaux de notre description comment l'idéalisme se retournait en son contraire comme réalisme, d'où résultait ontologiquement la contradiction. Ici, avec la morale parce qu'il s'agit d'orientation, parce que nous sommes dans la disponibilité du concret, si celui-ci est irréal tout en étant cependant comme concrétude, c'est la violence comme réalité qu'il se révèle déclancher. Parce que, étant une forme, l'idéalisme — bien qu'à des degrés divers — ne peut jamais être qu'une morale de l'homme intérieur et solitaire, il est fondamentalement violence. L'indéfini, dans la mesure où l'on cherche à l'instituer n'est pas seulement inopérant, mais coupable. Ainsi, s'il n'est d'aucun recours pour la morale de la liberté infinie, encore est-il à rejeter dans la mesure où ne l'assumant pas — et pour cette raison justement — il est violence. Ce avec quoi la morale ne peut à aucun prix se confondre, c'est avec l'idéalisme où cependant l'on veut le plus souvent l'enfermer, ou pour le moins, voir son état naissant.

Pourtant si tel est le cas, si l'idéalisme étant désemparé devant l'action pour laquelle il n'est pas fait ne peut se constituer comme morale puisque la liberté — devant être

¹ Cf. op. cité, p. 175.

libération, — ne peut se constituer que comme action *et* comme expression, et puisque comme morale de l'homme seul il ne saurait aboutir qu'à la violence, faut-il en conclure que pour agir moralement, il soit nécessaire de se tourner du côté du réalisme ? La seule morale réellement possible est-elle réaliste ? Ontologiquement, nous savons que le réalisme est intenable. Dès l'objet, essaye-t-on d'explicitier la concrétude selon des schèmes réalistes, ce sont ces schèmes eux-mêmes qui, comme l'exige une démarche récupérante, s'ils doivent être leur propre principe de compréhension, deviennent du même coup incompréhensibles. Ni les choses, ni le moi, ni le corps, ni l'homme, ni le monde ne peuvent avoir de signification si réellement, comme le sens commun ou un certain scientisme le pense, ils doivent épuiser leur être dans le strictement extensif. Ce que Koestler nomme « la philosophie du commissaire », c'est-à-dire « le complexe considéré comme un assemblage d'éléments simples, la vie comme une modalité de la nature physique, l'homme comme une modalité de la vie, la conscience comme un produit ou même une apparence ; un monde homogène, étalé, plat, sans profondeur ni intérieur », en un mot l'affirmation exclusive du „dehors”¹ est ontologiquement contradictoire. De même, une moralité de l'extensif ramenée à une « technique de l'utile »² est proprement inconcevable. Comme nous venons de le montrer, il ne saurait y avoir de morale réelle que de la liberté infinie. Veut-on que la liberté ne soit que de consentement ou d'adhésion ? Veut-on la mettre au service exclusivement d'un ciel intelligible ? par l'affirmation d'une morale inscrite, faisant de la liberté, le moyen seulement de réalisation d'une fin qu'elle ne serait pas — ne pourrait pas être — mais à quoi seulement elle serait susceptible de se conformer, c'est, extirpant de la liberté toute chance de se réaliser, la morale elle-même que

¹ Cf. Merleau-Ponty : *Humanisme et Terreur*, p. 175.

² Cf. op. cité, p. 175.

l'on détruit. La Morale est une espèce de réalisme à rebours qui cherche à remédier au manque qu'est l'homme en instituant les Valeurs comme manquant et établit de celles-ci à celui-là une relation « aspirante » inversée de cause à effet. Si une telle conception est inadéquate, un réalisme non inversé n'en est pas moins inacceptable. Pour lui, l'action humaine ne pouvant être qu'« expliquée par des causes comme tous les processus physiques »¹, il est simplement impossible qu'elle soit. Il n'y a plus cette prise de distance dont le premier moment est le moi et qui permet que l'extensif lui-même soit sa réalité propre. C'est alors la liberté qui à son tour et plus radicalement encore que dans les morales inscrites, disparaît. Puisqu'il n'y a de morale possible non seulement si la liberté est, mais, comme sa libération, si elle est infinie, comment veut-on par conséquent qu'il puisse y avoir une morale réaliste ? Nous avons montré tout à l'heure comment l'idéalisme n'étant jamais que formel, ne pouvait atteindre à l'ontologique et se trouvait être par principe irréel. C'est — dans la perspective inverse — de la même carence qu'il s'agit à propos du réalisme. Peut-être est-il possible de le comprendre comme une morale du contenu. Contrairement à l'idéalisme, il colle à la concrétude qu'il assume. Mais le concret, loin d'être ce qu'il est, doit se constituer selon son être. Comme nous le savons, une situation n'est pas une condition et si elle n'est pas « éclairée » par mon projet, elle ne peut jamais être qu'un état de fait. Il est évident dans ces conditions qu'elle ne peut jamais rien *dicter* absolument, mais qu'elle n'est en mesure que d'ordonner dans un mouvement de retour, à ce qui pour qu'elle soit possible, la constitue cependant, c'est-à-dire lui commande de quelque façon. Le réalisme n'est susceptible d'être que si par en dessous, il se constitue comme autre chose que lui-même par quoi seulement il peut être. Comme le montre Simone de Beauvoir

¹ Cf. op. cité, p. 175.

et comme nous l'avons rappelé plus haut, la modalité réaliste de la morale, c'est-à-dire la politique, ne peut être réaliste que si déjà elle est décision d'être réaliste comme un choix, c'est-à-dire de quelque façon idéaliste. Elle dépend dans son être, d'une idée préalable qu'elle est et par quoi seulement elle peut être. N'est-ce pas reconnaître que s'il lui faut être radicalement fondé — comme cela doit nécessairement être le cas d'une morale — le réalisme est simplement sa propre impossibilité ? A propos de l'idéalisme, parce qu'il n'était ontologiquement que formel et se trouvait par conséquent être incapable de se reprendre, nous avons dit un peu plus haut qu'il était une morale indéfinie. Le réalisme pour sa part, n'est même pas en mesure d'être comme une forme. Etant moins qu'un contenu (puisque, comme état de fait, pour être contenu et s'il ne doit pas être aveugle, encore faut-il qu'il soit de quelque façon informé comme situation qui seulement le parachève comme être) il ne peut être qu'indifférenciation, ou mieux inachèvement, morale de l'état de fait et par conséquent état de fait comme morale, c'est-à-dire non encore morale. L'idéalisme peut être immoral, ou mieux, il est immoral. Le réalisme quant à lui et pour la même incapacité à se reprendre, est fondamentalement amoral. Il est — ce qui est contradictoire — une *morale finie* et ne peut à aucun prix se constituer comme une morale autre. L'on comprend dans ces conditions qu'il ne puisse être l'orientation que nous cherchons et que toute morale doit nécessairement être intérieurement à elle-même, s'il lui faut réellement pouvoir être.

Mais pourtant, comme nous venons de montrer que tel est le cas pour l'idéalisme, le réalisme malgré son impossibilité morale existe également dans la circonstance concrète, en tant que morale. Dans la concrétude, nous sommes bien éloignés de toujours valoriser les états de fait où s'ancre notre action, en motifs d'action. Nous avons tendance à accepter telles quelles les valeurs qui traînent sur les choses et à nous

laisser conduire. Sartre montre¹ comment l'expérience de l'angoisse fait la preuve de notre liberté. « Dans l'angoisse, dit-il, nous ne saisissons pas simplement le fait que les possibles que nous projetons sont perpétuellement rongés par notre liberté à venir, nous appréhendons en outre notre choix, c'est-à-dire nous-mêmes, comme *injustifiable*, c'est-à-dire que nous ne saisissons notre choix comme ne dérivant d'aucune réalité antérieure et comme devant servir de fondement, au contraire, à l'ensemble des significations qui constituent la réalité »². Concrètement cette expérience est exceptionnelle. Notre vie est sédimentation. Par exemple, « être bourgeois ou ouvrier, ce n'est pas seulement avoir conscience de l'être, c'est se valoriser comme ouvrier ou comme bourgeois par un projet implicite ou existentiel qui se confond avec notre manière de mettre en forme le monde et de coexister avec les autres »³. Pour être liberté, il faut que je sois — en tant que libération — continuelle tension, sans quoi, comme nous le savons, la liberté elle-même est ontologiquement sa propre et insurmontable contradiction. C'est cette tension cependant que j'accepte difficilement d'assumer dans mon existence quotidienne. Sartre fait remarquer à la suite de Heidegger que dans « l'être avec » je me borne à me faire « annoncer par le monde ce que je suis ». « En particulier, lorsque je suis sur le mode de l'inauthenticité, du « on », le monde me renvoie comme un reflet impersonnel de mes possibilités inauthentiques, sous l'aspect d'ustensiles et de complexes d'ustensiles qui appartiennent « à tout le monde » et qui m'appartiennent en tant que je suis « tout le monde » : vêtements tout faits, transports en commun, parcs, jardins, lieux publics, abris faits pour que *quiconque* puisse s'y abri-

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 66-69.

² Cf. op. cité, p. 542.

³ Cf. Merleau-Ponty : *Phénoménologie de la perception*, p. 510-511.

ter, etc. »¹. Comme nous le savons, je ne puis réellement être comme individu et me réaliser comme personne que si également je suis autrui, société, expressions, histoire. Mon intériorité la plus secrète n'est sa réalité aboutie que dans sa publicité. De là à projeter de n'être que public, comme un simple « dehors » pour reprendre les termes mêmes de Merleau-Ponty, il n'y a qu'un pas. Parce que je suis *aussi* autrui, communauté humaine, langage, historicité, je fais trop souvent le projet de n'être *que* les autres selon leur société et leur histoire, en reprenant leur expressivité. Je m'existe comme abandon à la totalité de mes autres moi-mêmes, c'est-à-dire à ce que je voudrais voir réalisé comme mon être et qui n'en est pourtant que l'enveloppe. Ignorant le rapport de motivation, croyant m'affirmer, je me refuse radicalement au contraire, dans la mesure où je fais de ma situation une condition. Dans tout réalisme inévitablement, il y a glissement. Je cherche à vivre comme extériorité et comme multiplicité exclusivement parce que par tout un côté de mon être, je suis extériorité et multiplicité, sans voir cependant que si je ne suis pas unicité et intériorité, ce sont l'extériorité et la multiplicité qui elles-mêmes deviennent leur radicale impossibilité. L'on comprend dans ces conditions que, comme tel est le cas pour l'idéalisme, en tant que morale, le réalisme ne puisse être que violence. Il ne peut qu'indiquer et accentuer la disjonction du concret et du réel et non pas comme il le pense, l'atténuer ou même la réduire en s'accrochant au concret pour la bonne raison que *son* concret est irréel, ou mieux, abstrait. Toute tentative d'étayer une morale (la seule possible) de la liberté infinie selon des principes extérieurs à la liberté et qui sont soit son indéfinitude, soit sa finitude, est fondamentalement, de par son propos même, vouée à l'échec. Si je suis idéaliste ou réaliste, je ne suis pas immoral ou amoral momentanément

¹ Cf. *L'être et le néant*, p. 302-303.

seulement parce que l'idéalisme ou le réalisme ne seraient pas suffisamment élaborés pour pouvoir être réellement morales, mais me permettraient par elles-mêmes d'espérer un avenir meilleur. Parce qu'il serait trop tôt et qu'il faudrait savoir patienter. C'est parce que, au contraire, il leur est impossible d'être radicalement fondés qu'il leur est impossible radicalement de se constituer comme morales. D'où faut-il alors que je tire l'orientation qu'il leur faut être, si comme libération, par le truchement de la morale, je dois pouvoir être ?

Ce que nous venons de montrer et qui est la raison pour laquelle ni l'idéalisme ni le réalisme ne sont acceptables comme morales, c'est qu'ils ne sont pas leur propre fondement, et à cette double impossibilité, il y a un correspondant ontologique. Or, comme nous le savons, si la concrétude réelle n'est explicable ni selon son axe idéaliste, ni selon sa teneur réaliste, du moins est-elle dans chacun de ses aspects, à chaque fois l'un et l'autre, chacune étant l'autre soi-même de l'autre. Il n'en faut pas plus pour que la morale vienne s'inscrire comme réalisme au sein de l'idéalisme et comme idéalisme, dans le réalisme, chacun étant le fondement de l'autre. Au début du présent chapitre, après avoir rapporté l'exemple du jeune homme de Sartre, nous avons montré qu'en fonction même de ce qu'impliquait la notion de liberté infinie, toute morale inscrite, contrairement à ce que l'on pensait d'ordinaire, se constituait en non-morale et que c'était dans la liberté elle-même qu'il fallait chercher l'orientation que nécessairement, comme sa libération, il lui fallait être. Revenons sur cet exemple et sur ce qui a pu en être tiré. En en poursuivant la description, Sartre radicalise la notion de choix en montrant que non seulement le jeune homme qui était venu le consulter ne pouvait rien attendre de décisif de la Morale, quelle qu'elle fût, mais que sa décision de venir le trouver, lui Sartre¹, et lui demander

¹ Cf. *L'existentialisme est un humanisme*, p. 46-47.

conseil était déjà en soi l'attente d'une réponse, c'est-à-dire une certaine attitude morale. Cela n'indique pas autre chose que, quelle que soit la Morale que l'on choisisse, au moment du choix, elle se trouve déjà être sous-tendue par le choix qui n'est pas elle, mais qui, à y regarder de près est véritablement *ma* morale. Je puis être réaliste, mais comme nous l'avons montré, ma décision de l'être relève déjà d'un certain idéalisme. Il m'est possible d'autre part d'être idéaliste, mais par le fait même je suis de quelque façon préalablement réaliste puisque son surgissement même est compromission et inévitable ambivalence, dureté. Sartre dit : « d'abord je dois m'engager »¹. La signification morale de son œuvre n'est pas autre chose que l'affirmation de l'homme en tant qu'être engagé qui, pour pouvoir être son être, a à s'engager dans l'engagement qu'il est nécessairement comme être engagé. Merleau-Ponty pour sa part, avec quelques variantes (parfois importantes) va dans le même sens. Où que nous soyons, quoi que nous fassions, nous sommes violence et notre problème n'est pas d'éviter la violence, mais de l'assumer au contraire sans hésitation, afin de s'efforcer de la faire cesser². Théodore Litt par ailleurs ne vise pas autre chose à travers ses ouvrages que la mise en relief du caractère double — à la fois personnel et mondain — de toute conduite humaine. Toujours, chez chacun d'eux et dans des perspectives diverses, nous retrouvons affirmée cette nécessité d'un mouvement oscillatoire fondamental, d'une essentielle ambiguïté. L'engagement c'est d'abord cela en tant qu'il est l'existence. Et c'est existentiellement (concrètement) aussi bien qu'ontologiquement (réellement) la seule morale possible qui les fonde toutes, elles qui ne peuvent — avec plus ou moins de bonheur — qu'être à la traîne. Le réel joue sur deux plans ; il est réel et concret. Le concret joue sur deux plans ; il est concret

¹ Cf. *L'existentialisme est un humanisme*, p. 54.

² Cf. *Humanisme et Terreur*.

et réel. Si la circonstance concrète ne passe pas par le réel, elle n'est pas vraiment réalité, tandis que si la réalité ne traverse pas de part en part la concrétude, elle est irréelle. D'autre part, comme nous venons de le voir, l'idéalisme ou le réalisme, impossibles réellement, bien que comme Morale concrètement ils soient, ne peuvent jamais être que disjonction. C'est donc par la jonction seulement du concret et du réel qu'il peut y avoir de morale ; ou mieux, est morale uniquement une conduite qui effectue cette intégration, c'est-à-dire qui *engage* le concret dans la voie du réel afin que, aussi bien le réel que le concret qui, sans cet engagement ne sont ontologiquement rien, puissent s'accomplir dans la plénitude réciproque de leur être. Nous avons déploré aussi bien dans l'idéalisme que dans le réalisme, l'absence de toute tension interne ainsi que de toute reprise de soi par soi. Cette tension et cette reprise comme orientation de ma libération, sont la morale et étant concrètes comme réalité et réelles comme concrétude, ne peuvent être qu'engagement de l'homme dans le monde.

Mais puisque l'homme se cherche dans le monde à partir duquel il s'apprend, et puisque le monde n'est qu'en tant que l'homme est comme ayant à être, est-ce à dire qu'en dernière analyse l'être humain soit radicalement délaissé ? L'orientation de ma liberté devrait-elle être en fin de compte la reconnaissance de l'absence absolue de toute orientation ? Nous ne le pensons pas. Certes, l'homme ne peut être conduit par rien sinon par lui-même en tant qu'il est dans le monde, puisque, fondamentalement, il est liberté. Une fois pourtant qu'il a accepté de tirer tout de lui-même, de se conduire au lieu de conduire ou de se laisser conduire, ce qui est nécessaire puisqu'il n'est sa liberté propre que s'il s'assume comme libération, une restructuration est pourtant non seulement possible, mais nécessaire, comme libération précisément. Ce qui fait la gratuité et partant l'irréalité de l'idéalisme et du réalisme, c'est leur caractère partiel. Nous l'avons vu, l'idéalisme est

contradictoire dans la mesure où il est une morale de l'homme intérieur exclusivement et solitaire. Le réalisme pour sa part est incapable de fournir une morale parce qu'il se constitue comme éthique de l'être humain extérieur seulement, et multiple. L'un et l'autre et quoique dans des perspectives diamétralement opposées, se rejoignent dans leur irréalité qui de « partielité » devient partialité et violence. Notre description au contraire montre que comme sa condition de possibilité, l'être humain ne peut être que dans le monde des choses et dans celui des hommes en même temps qu'en lui-même, comme intériorité et comme extériorité à la fois ainsi que comme solitude et comme multiplicité. La caractéristique essentielle et « payante » d'une morale de l'engagement (et qui est l'engagement lui-même) est donc de tenir ferme ces deux séries opposées de l'homme, qui sont l'homme lui-même comme sa condition de possibilité. Si je veux avoir une chance d'être moral, il faut d'abord que j'accepte d'être de toutes mes structures, extensivement et intensivement comme l'orientation même de mon action ou de mon expression et comme le minimum de toute éthique réelle de la circonstance concrète. Nous avons montré dans notre premier chapitre que les descriptions sartriennes de la chose, par exemple, loin d'être psychologiques seulement, étaient seules ontologiquement fondées. Comme le montre Théodore Litt¹, aucun savoir, s'il n'est pas se savoir, aucune science, si elle n'est pas science de la science qu'elle est, ne peut par principe aboutir. L'exploitation de son champ serait-il total, encore lui manquerait-il la connaissance de ce champ qu'elle est et que le champ, même totalement connu, ne donne pas, ne peut pas donner. Il faut, pour qu'un élément quelconque de la concrétude puisse envisager d'être radicalement connu, qu'il soit saisi doublement, dans la réciprocité des perspectives objectivante et subjectivante de connaissance. C'est de cela exactement qu'il s'agit comme

¹ Cf. *Einleitung in die Philosophie*, p. 1-18.

du fondement de toute morale dont la réciprocité fondamentale, d'après ce que nécessite notre explicitation, ne peut être que plurivalente, comme la reprise des chemins de l'homme qui sont son indispensable passage d'être. Non seulement toute morale inscrite est à rejeter comme non-morale, mais toute morale qui ne serait pas inscrite dans la totalité de l'homme et du monde, cesserait par là-même — étant partielle — de pouvoir être morale.

Mais, ce n'est pas tout. Si dans les conditions mêmes de possibilité de l'homme, une certaine orientation de la morale se trouve indiquée en dehors de laquelle aucune morale réelle ne peut être véritablement, il faut cependant bien voir qu'une telle nécessité ne suffit pas. Elle est nécessaire ; non suffisante — sans quoi d'ailleurs, de nouveau, elle se trouverait, dans une perspective nouvelle, dépossédée d'elle-même. Il y a entre le réel et le concret une continuelle distance, ou pour mieux dire, une inadéquation. Nous savons que l'être humain se comprend comme une succession de sphères englobantes dont chacune est la réalité ou la concrétude de l'autre, mais qui cependant — sous peine de cesser de pouvoir être — n'est pas l'autre. Si je suis individu par exemple, en tant que tel, je suis la réalité du moi et du corps en ce sens que je suis comme leur condition de possibilité. Un moi « et » un corps réalisés, c'est un individu. Par rapport à autrui cependant, je ne suis que concret puisque c'est autrui qui en tant qu'il me permet d'être moi-même parmi les choses est ma réalité. Je suis donc, selon deux perspectives différentes, en tant qu'individu, à la fois concret et réel, dans une certaine inadéquation de mes structures. Autrui pour sa part, qui est ma réalité est la concrétude des autres et de la société qui sont sa réalité. En outre, autrui est individu aussi et comme ma réalité, il est déjà concrétude tandis que comme concrétude et en tant que la société et les autres *me* sont aussi, dans la mesure où il les est, il est réalité. Bref, entre les différents éléments de la concrétude réelle, il y a

une adéquation inadéquate dans chaque élément comme sa trame même selon deux pentes distinctes dans leur complémentarité et dont nous savons que jusqu'à l'histoire, elle est ontologiquement définitive à la fois et insupportable. C'est donc à faire entrer les sphères consécutives de l'homme les unes dans les autres, entre les hommes et dans l'homme même qu'une morale de la concrétude réelle peut seulement s'employer et qui est sa seule orientation possible. Nous venons de montrer que la morale devait engager le concret dans le réel. C'est de cela qu'il s'agit effectivement, mais comme d'une intégration fine dans laquelle le concret et le réel, loin d'être des entités, même infimes, ne sont jamais que des relations, ou mieux des positions relatives de leurs éléments. Ce que seul le ciel semblait pouvoir donner, la terre peut en indiquer la teneur, dans ma pleine liberté, parmi les hommes et dans le monde. Il n'y a d'homme que par le monde et de monde que par l'homme. L'homme est homme dans le monde comme homme et monde, et comme monde des hommes. C'est là que se trouve le lieu de toute morale comprise comme réalité et achèvement de la concrétude. Si les chemins de l'homme conduisent aux chemins de l'être, inversement l'être ne peut résider que parmi les hommes et dans le monde, comme son chemin, — et être morale.

CONCLUSION

Il nous reste maintenant à conclure. Selon le mouvement récupérant de notre démarche, de degré en degré, nous avons dénombré les différents éléments concrets du réel. Mais avons-nous saisi dans cette description ce qui justement en nécessitait la rigueur, à savoir la philosophie elle-même ? Jamais au cours de notre explicitation nous n'avons rencontré le *philosopher* rivé à l'homme comme l'une de ses modalités nécessaires. En tant que moi, l'être humain devait être corps. Comme individu il était dans l'obligation d'agir et son action nécessitait l'existence d'autrui. Ou bien il était société humaine et histoire et les expressions se constituaient comme le prolongement nécessaire de son être. Il devait être artiste ou technicien, homme de science ; jamais il ne lui fallut, comme la condition même de possibilité de son existence réelle, être concrètement philosophe. Jamais non plus la philosophie ne fut liée au monde en tant que prospection par l'homme de l'un ou l'autre de ses aspects. — Que j'agisse ou que je m'exprime et que j'assume mon historicité : cela suffit pour que parmi les choses, le monde soit et que je parvienne à me maintenir dans son sein. Un effort philosophique fut impliqué comme le sens même de notre description ; à chaque instant, à chaque niveau de réalité, il en fut l'orientation. A aucun moment néanmoins nous nous sommes trouvé, chemin faisant (en tant qu'élément de notre explicitation) dans l'obligation de l'explicitier. Simplement, cet effort fut dès le départ la condition de possibilité de l'élucidation que nous avons tentée. Elle-même ne trouva pas dans celle-ci sa

propre condition de possibilité. Est-ce à dire qu'il faille l'exclure du monde des hommes ? Certainement pas ; sans quoi le monde des hommes qu'elle a permis d'amener à la transparence retomberait du même coup dans l'opacité — puisque la méthode qui en aurait permis la description, étant posée seulement ou au contraire imposée sans qu'elle se constitue comme sa propre reprise, étant extérieure à sa description, cesserait d'avoir toute signification ontologique. La récupération dont nous avons fondé la nécessité dans notre introduction n'est donc pas encore totale en ce sens que ce qui exigeait que la récupération soit, ne s'est pas jusqu'ici trouvé à son tour récupéré. Qu'est-ce que la philosophie, non plus comme itinéraire d'une description mais comme partie intégrante de la description que non seulement elle permet, mais qu'elle exige comme sa condition même de possibilité ? telle est la question qu'il nous reste encore à résoudre pour que notre recherche soit poussée jusqu'à sa pleine transparence.

Nous venons de constater l'absence de la philosophie de la description de l'homme dans le monde que nous avons tentée. Les expressions ne conduisent pas au *philosopher*, pourrions-nous dire, et, dans le monde — même s'il existe comme variété contingente — le bavard dont parle Merleau-Ponty¹, qui exprime ce que les autres se contentent de vivre, et qui est le philosophe, n'occupe pas de place nécessaire. Pourtant si tel est le cas, la réciproque est-elle vraie ? Les expressions n'accèdent pas nécessairement à la philosophie du seul fait qu'elles soient, mais si elles peuvent être sans cette accession, la philosophie, lorsqu'elle est, n'est-elle pas nécessairement expression ? La phrase de Merleau-Ponty implique d'elle-même déjà une réponse : ce qui distingue le philosophe de l'homme quelconque, c'est qu'il prend une distance par rapport à l'existence dans laquelle celui-ci se trouve pris.

¹ Cf. *L'éloge de la Philosophie*.

C'est qu'il *l'exprime*. Concrètement, c'est non seulement son discours que le philosophe emploie pour communiquer sa pensée à autrui, mais c'est en lui qu'il philosophe. Platon, Descartes, Kant ou Hegel, que seraient-ils sans leur œuvres complètes dans lesquelles d'abord ils sont ? Selon la perspective inverse, du côté de l'expression, dans l'œuvre d'art par exemple, n'y a-t-il pas au moins l'amorce d'une philosophie contenue ? Léger et Picasso ne sont rien moins que philosophes, mais dans leur œuvre ce n'est pas autre chose qu'une prise de conscience du statut de l'homme dans son monde qui s'exprime, différente de celle qui sous-tend Monet, David, Ucello ou Raphaël — et qui par le truchement des formes et des couleurs, par leur jeu dans l'espace pictural, ou pour mieux dire, comme leur jeu, en est sans doute tout le sens. En outre, cette description de l'homme dans le monde que nous venons de tenter et qui ne retrouve pas en soi son propos philosophique initial, si elle ne récupère pas le *philosopher* comme dimension réelle de la concrétude, pour cette raison justement, n'est-elle pas pourtant d'une certaine façon expression, puisque l'expression aussi, comme la philosophie, ne se retrouve pas ? La philosophie serait expression philosophique nécessairement, comme étant et n'étant pas simultanément l'adéquation de ses termes constituants, parce que l'expression, de même que la philosophie, serait son propre échappement. Surtout, réellement, le fait que la philosophie doive se comprendre comme réflexion du deuxième degré implique qu'elle soit expression. Nous l'avons vu, ce qui la distingue du formalisme, c'est qu'elle est impensable sans contenu. Elle ne peut être que comme réflexion portant sur la réflexion d'un contenu ; ce contenu serait-il en effet supprimé, la réflexion du premier degré étant sans objet, deviendrait son objet et elle-même ne serait plus que du premier degré. Si tel est le cas, c'est donc que, concernant nécessairement le monde comme son contenu, elle *mord* sur lui d'une certaine façon, et sur les choses, dans la mesure déjà où, si

elle doit pouvoir être, il lui faut nécessairement *dire* quelque chose sur eux. Il n'en faut pas plus — l'expression pour sa part, n'ayant de signification que pour autant qu'elle entame les choses et les installe dans le monde — pour qu'une similitude apparaisse qui interdise de placer l'effort philosophique en marge totalement de l'expressionnalité. Un philosophe dont le dessein — taisant en lui le monde — serait de se taire, serait dans la contradiction. Ainsi donc, une simple énumération concrète aussi bien qu'une réflexion réellement fondée nous indiquent dans un premier moment que si l'expression n'est pas nécessairement philosophie — si dans le meilleur des cas, elle *a* simplement *de la* philosophie — la philosophie au contraire, pour autant qu'elle soit, doit au moins être expression comme le minimum en deça duquel elle est inconcevable. Par le biais de l'expressionnalité, l'effort philosophique se trouve, dans une certaine mesure déjà, réintégré dans sa propre description d'où il semblait exclu.

Mais la question se pose aussitôt de savoir si le *philosopher* dont nous venons de montrer qu'il est de quelque façon récupéré par le truchement de l'expression, ne serait pas peut-être qu'expression. Il arrive que la philosophie soit confondue avec la science ou avec l'art ; c'est-à-dire qu'on s'efforce de la ramener à l'une ou l'autre des expressions dont concrètement elle participe dans la mesure où elles sont pour elles, ainsi que l'existence elle-même, autant *d'entrées* possibles dans sa propre problématique. Ainsi l'on sait que selon la règle des Trois Etats qu'énonce Auguste Comte¹ — et malgré des distinctions et des repentirs postérieurs qui à notre sens ne contrebalancent pas ce qu'il y a de foncièrement scientiste chez l'auteur des *Leçons de Philosophie Positive* — la philosophie ne peut être son accomplissement que dans la science. Tout être humain et toute société passent dans leur développement, par trois états

¹ Cf. *Leçons de Philosophie Positive*,

successifs. D'abord, dans leur primitivisme, ils ne peuvent élucider leurs problèmes que dans la magie ou la religion sur le mode exclusif de l'irrationnel. Puis, au niveau de la philosophie, apparaît l'esquisse d'une saisie rationnelle du monde. Dans la science enfin tout devient clair dans la mesure où nous nous situons dans la sphère du pur rationnel et c'est à la science qu'appartient l'avenir de la philosophie. Bertrand Russel pour sa part reprend à sa façon l'enseignement positiviste lorsqu'il pense que la philosophie est « un *no-man's land* entre la religion et la science »¹ et laisse entendre que c'est la science qui est désormais en mesure de résoudre les problèmes de la religion. Même Bachelard, si la philosophie doit être avant tout un effort vers la transparence, aspire sans doute à faire de la philosophie une science lorsqu'il reconnaît à l'homme deux passages, l'un *diurne* et qui est le scientifique, l'autre *nocturne* dans la poésie, la musique, ou la peinture, et conteste toute possibilité aussi bien de réduction de l'un à l'autre que de dépassement de l'un par l'autre.

Une philosophie comme celle de Bergson, d'autre part, qu'est-elle sinon art ? Nous savons que pour Bergson, l'artiste est un « découvreur ». Le sens dernier de l'art serait, dans une fulguration, de détourner l'homme de l'action et de l'introduire à l'être même des choses, après que l'artiste, dans sa création, en ait soulevé le voile. Qu'est-ce que le bergsonisme sinon la formulation rationalisée de cette fulguration ? Bergson, c'est la méfiance du concept qui lui préfère l'intuition. Il s'efforce d'éviter l'esprit de système. Parce que, sous le démontrable, il pressent quelque chose de plus essentiel qu'aucune démonstration ne peut saisir sans le fragmenter et le déformer, son œuvre doit s'interdire de démontrer ; son seul dessein doit être de convaincre ou de susciter l'adhésion. Ne reconnaît-on pas là justement ce qui fait l'œuvre d'art qui, par le fait même qu'elle soit, sans rien poser,

¹ Cf. *Histoire de la Philosophie*. Introduction.

s'impose seulement comme impliquant dans son être même qu'elle refuse tout ce qui n'est pas elle ? Sans donc qu'il soit nécessaire d'y regarder de bien près, concrètement, il apparaît qu'il y a des philosophies qui, en tant que science ou comme œuvre d'art — ou tendant vers elles — non seulement se situent à la limite de l'expressionnel, comme tel doit être le cas pour que le *philosopher* puisse réellement être, mais encore s'efforcent d'être totalement expressionnelles comme cherchant à se ramener à l'une ou l'autre des expressions. Cette intégration qui tendrait à faire du *philosopher*, dans sa totalité, une expression, est-elle tenable et peut-elle être poussée jusqu'à son aboutissement ?

Certainement pas. Selon ce que notre démarche même nous a appris, l'expression n'est jamais que sa propre incomplétude et sa nécessité de réassomption et de dépassement. Comme prise sur le monde, elle est bien un *avoir* mais dans sa multiplicité seulement, comme son monde, c'est-à-dire en tant qu'être. Souvenons-nous par exemple de ce que nous avons dit des techniques. Il est certain qu'elles sont efficaces ; elles sont en mesure d'entamer les choses et par elles, l'être humain peut espérer parvenir aussi bien à prendre possession du monde que de lui-même. En un certain sens il n'est pas exagéré de leur reconnaître une dimension morale. Comme efficacité cependant elles ne sont jamais que relatives parce que comme moralité elles ne sont que virtuelles. L'art d'autre part, bien que devant être compris comme vision du monde, c'est-à-dire comme appréhension des choses en tant qu'on vient à elles par le biais du monde que nécessairement elles sont, étant expression, est aussi fragmentaire. Et de fait, si l'œuvre d'art est à chaque fois une image de l'absolu, si son sens même est de donner du concret une image réelle, étant justement une image, nous savons combien elle est à la fois non concrète et irréelle, perdant nécessairement en un certain point la circonstance concrète dont elle tente de faire entrevoir la réalité. L'expression donc, étant fragmentaire, ne peut

jamais être que *partielle*. Or, si pour une part, le *philosopher* est expression, en fonction même de ce que nous le savons devoir être, il faut qu'il soit néanmoins totalité. Ainsi que nous l'avons montré dans notre introduction à la suite de Théodore Litt, est philosophique uniquement une réflexion qui porte sur la réflexion d'un contenu, c'est-à-dire une réflexion du deuxième degré. Alors l'on peut entrevoir l'élaboration d'un discours sans présumé qui soit sa propre reprise comme sa condition de possibilité. Nous nous situons au niveau de ce que nous avons appelé *le récupérant* qui nous ouvre la sphère de l'ontologie. Si donc la philosophie étant du deuxième degré, est nécessairement expression (comme nous venons de le montrer) pour qu'elle puisse coïncider cependant dans sa totalité avec l'expression, encore faudrait-il qu'elle soit tout entière récupérante. Mais, comme la capacité récupérante du discours philosophique — comme se récupérant — lui vient de son caractère totalement englobant, l'expression ne saisissant jamais dans son maximum d'ouverture qu'une réalité partielle, il est exclu qu'elle puisse accéder au philosophique autrement que partiellement et que la philosophie soit en mesure de n'être qu'expression. Sans doute peut-on concrètement s'efforcer de ramener la philosophie à la science, ou, ce qui est infiniment plus valable, de tirer de la science ce qui s'y trouve de philosophie et constituer une philosophie des sciences. Il faut être attentif cependant, au fait que l'on se condamne par principe à la « partialité » et que l'on est inévitablement réaliste, ce que nous savons être philosophiquement une contradiction. Sans doute d'autre part, l'art peut-il tendre à se constituer comme investigation philosophique et l'on peut rêver à un art — ce qu'ailleurs vers quoi il tend — qui serait comme sa transparence, philosophie. Ce faisant néanmoins, quittant l'objet pour ne nous situer que dans le subjectivant, c'est-à-dire sans réciprocité, dans le monde tel qu'il est selon la mise en perspective exclusive du sujet, n'aboutissons-nous jamais qu'à l'idéalisme qui, nous le savons,

est ontologiquement intenable. Etant donc expression comme ne l'étant pas et ne pouvant s'y intégrer autrement que jusqu'à une certaine limite sous peine de se constituer comme étant radicalement impossible, la philosophie ne pouvant être expression ne saurait non plus se confondre avec l'art ou les techniques (être technique comme la logique formelle, par exemple, en tant qu'elle est pure méthode) ou la science. Non seulement la philosophie ne peut pas être tout entière expression, mais elle ne peut pas se ramener à l'une quelconque des expressions. La nature même du *philosopher* et des expressions, si elle nécessite d'inévitables rapprochements, exclut toute assimilation.

Ainsi savons-nous ce que le *philosopher* comme partie intégrante de sa propre description — et non plus seulement en tant que sa condition de possibilité — ne peut pas être. Mais la question subsiste : si la philosophie, étant expression, accroche le monde et les choses d'une certaine façon, qu'est-elle cependant dans le monde des hommes, en tant qu'expression devant pour une part échapper à l'expression, concrètement et non plus seulement comme son extérieure réalité ? Puisqu'elle ne saurait sans contradiction être assimilée aux expressions, peut-être pouvons-nous la considérer comme une *action*. Nous nous souvenons que dans notre description l'action est apparue en tant qu'élément concret du réel comme ce par quoi l'être humain faisait tourner les choses au monde. Si les choses sont, il faut que je sois, mais je ne peux être que si je les *creuse* perpétuellement en monde, c'est-à-dire si sans cesse *j'agis*. Quittons l'état pur où nous avons décrit l'acte (supprimons toute mise entre parenthèses) pour le placer dans son contexte historique, non plus seulement au niveau de l'homme seul mais dans la sphère plus large des hommes et dans sa relation aux expressions ; il est clair qu'il faut alors le comprendre plus largement comme l'exercice de la *liberté*. L'action humaine a un sens parce qu'elle est liberté, la liberté n'étant pas autre chose que l'être même

de l'homme. La philosophie peut-elle être assimilée à cet exercice ? Si nous entendons qu'elle *est* action, *tel* ne peut certainement pas être le cas. Sans doute l'avènement de la philosophie et celui d'un minimum de liberté vont-ils de pair. Comme nous l'avons montré dans notre introduction, de par son propos même, l'effort philosophique est initialement anthropologie ; tel ne serait-il pas le cas, il serait exclu que la philosophie puisse se fonder radicalement — et par conséquent être vraiment philosophie — puisqu'elle admettrait un présupposé. Si cette liberté impliquée est l'action néanmoins, le *philosopher* est absolument impossible. Nous savons que si l'action humaine permet seule à l'homme de se tenir dans le monde, du moins n'est-elle pas suffisante à elle seule ; elle est son propre inaboutissement en tant même qu'elle parvient à sa pleine réussite et il lui faut se dépasser dans les expressions. Or, comme nous venons de le montrer, de quelque façon la philosophie doit être pour une part au moins expression, sans quoi n'étant pas formulée, il ne saurait même être question qu'elle puisse avoir un sens ; elle retomberait, comme mysticisme, au niveau non encore philosophique de la « réflexion » du premier degré. Cela étant, l'action n'étant qu'une introduction à l'expression l'on comprend qu'elle ne puisse se confondre avec l'action. Peut-être y a-t-il une certaine philosophie contenue dans l'image du sage antique. Cette philosophie cependant ne peut jamais être qu'une morale et par conséquent, n'étant pas corrélativement ontologie, se constituer comme opacité — et comme non-philosophie. Si l'on veut et selon une explicitation parallèle, comme il ne saurait y avoir de liberté qui ne soit pas d'abord libération, et comme l'action — étant liberté — n'étant pas expression, n'est pas libération, il est exclu que l'effort philosophique et l'action puissent se confondre. A la rigueur peut-on dire — comme on le dit de l'œuvre d'art ou de l'invention technique, ou même de l'existence — « qu'il y a de la philosophie » dans l'action puisque comme celle-ci,

l'action est une option et un certain choix de l'humain. L'on ne saurait pourtant aller plus loin. Ainsi, si la philosophie, après s'être révélée devoir se comprendre comme une expression étant et n'étant pas expression corrélativement, nécessitait un dépassement, le statut même de la philosophie aussi bien que celui de l'action interdisent que la philosophie puisse être identifiée à une action.

Mais peut-être pouvons-nous néanmoins comprendre que le *philosopher* serait toutefois une action non comme l'étant, mais comme *ayant* une action dans le monde et parmi les hommes. Concrètement l'expérience nous apprend que la philosophie n'est pas dépourvue d'efficacité. Il est devenu banal, par exemple, d'indiquer le rôle que « les philosophes » du XVIII^{me} siècle jouèrent dans le déclenchement de la Révolution Française. Certes, les causes politiques et économiques eurent une importance qu'il serait vain de vouloir nier. La royauté était au dessous de sa tâche. La bourgeoisie enrichie et entreprenante formait la classe explosive de la société¹. Pourtant, si Louis XVI était incapable de dominer les événements n'est-ce pas précisément qu'il n'avait pas saisi cette aspiration profonde qui s'était emparée du siècle et rêvait de l'avènement d'un homme pleinement homme et ne voyait précisément dans les revendications du Tiers Etat, *que* du politique et de l'économique ? Et la bourgeoisie elle-même ? n'était-elle pas explosive, non pas tellement parce qu'elle était devenue riche et puissante, mais parce qu'un idéal — au moins formel — d'humanité sous-tendait son effort comme son sens ? De même, la chute de l'Empire Romain que l'on croit communément pouvoir expliquer par les invasions barbares, à y regarder de plus près, reste un événement inexplicable si l'on ne tient pas compte de l'avènement du Christianisme comme de la formulation claire d'une nouvelle idée de

¹ Cf. A. Matthiez : *La Révolution Française*, Armand Colin, Paris 1948.

l'homme qui, par elle-même, savait dès la base ce sur quoi reposait toute la structure économique et politique de la *Romania*. A la prise du pouvoir par Odoacre, les barbares étaient dans l'Empire depuis plus de deux siècles, rapporte Ferdinand Lot ; comment vouloir prétendre dans ces conditions qu'ils aient été la cause de la chute de l'Empire ? « Somme toute, dit-il, excepté en Bretagne et sur une lisière à l'ouest du Rhin et au sud du Danube, où les éléments germaniques se sont entièrement substitués à la *Romania*, les Barbares n'ont pas détruit l'Empire Romain d'Occident. L'Empire est mort de maladie interne. Pendant les deux derniers siècles de son existence, il oppose une politique de conservation implacable aux forces économiques, sociales, ethniques, qui veulent sa dissolution. Jamais lutte plus obstinée n'a été menée contre la Destinée »². Lorsque la recherche historique est poussée assez loin, c'est derrière les faits, comme les sous-tendant et leur donnant leur sens, la Destinée qu'elle doit postuler. De là, n'y a-t-il pas qu'un pas à reconnaître la force d'une idée qui non seulement suffit à expliquer l'acharnement des derniers empereurs à fixer les Romains à leur fonction ou à instituer le colonnat afin de tenter d'enrayer la décadence du Monde Antique, mais en soi-même signifia la chute d'un univers et la nécessité de son remplacement progressif par un autre ? Plus près de nous enfin, se manifestant pour ainsi dire à l'état pur, non plus seulement par le truchement de la littérature ou « des idées » ou par celui de la religion, mais au niveau même du système, c'est la philosophie qui immédiatement vient d'*agir* deux des révolutions les plus importantes de l'histoire. L'on sait en effet que derrière Lénine et Mao-Tsé-Tung, ce n'est pas seulement l'univers violent de la paléotechnicité, la misère de l'ouvrier russe ou l'existence marginale du paysan chinois que l'on

² Cf. F. Lot : *La fin du monde romain et le début du moyen-âge*, p. 275.

rencontre, mais Marx. Et dans Marx, aussi bien Kant que Hegel. Est-il nécessaire de donner des preuves supplémentaires de l'efficacité comme action, dans le monde immédiat des hommes, de l'expression philosophique ? Si la philosophie est et n'est pas simultanément expression et si, en tant qu'elle serait action, il est impossible qu'elle soit, dans la mesure où elle *a* de l'action, force nous est bien de reconnaître cependant qu'elle est et n'est pas action également, sur le mode de l'ambiguïté. Nous avons vu que l'histoire devait être comprise comme la nécessité des expressions s'il leur fallait aboutir. En dernière analyse, nous avons montré que si l'expression était le prolongement de l'acte, pour que celle-ci aboutisse, encore fallait-il que l'action la reprenne et qu'à elles deux, elles constituent le couple dynamique expression-acte dans lequel l'acte — en tant qu'acte et vers sa plénitude — devait accéder à l'expression et l'expression — se conservant comme telle dans son aboutissement — se constituer comme acte. Bien que l'étant sur le mode du n'être pas, parce que pourtant elle est expression, en fonction de cette nécessaire relation et par elle, c'est aussi de l'action qu'il lui faut participer. Ainsi savons-nous désormais que si, tout en en représentant la condition de possibilité, la philosophie ne trouve pas immédiatement place dans notre description, du moins médiatement, par l'expression et l'action se trouve-t-elle de quelque façon — et partiellement — récupérée. Quelles conséquences peuvent-elles être tirées de cette intégration étant comme à achever, en ce qui concerne l'élucidation du concept de philosophie ?

Ce que nous venons de montrer dans cette conclusion ne signifie pas autre chose que l'expression et l'action d'une part, *accrochent* le *philosophe* et le font pénétrer dans le monde des hommes, mais, d'autre part, ne l'intègrent tout à fait ni au monde ni aux hommes puisque cet accrochage — étant justement par les expressions et l'action, comme expression et comme action — ne peut être que partiel et médiat. Nous étions

inquiet de constater que l'agent de notre description récupérante, à savoir l'effort philosophique compris comme réflexion du deuxième degré ne soit pas partie intégrante de notre description. Un tel manque risquait de compromettre notre tentative dans la mesure où la réflexion réclamant cette continue récupération n'était pas elle-même récupérée. Grâce à l'expression et à l'action que la philosophie s'est révélée partiellement être, une telle crainte n'est plus aussi justifiée. La philosophie est bien de quelque façon incluse à la description philosophique que non seulement elle permet, mais dont elle indique l'orientation. Et même si cette intégration, étant partielle et médiate, est encore insuffisante, du moins savons-nous désormais que, étant ni expression ni action totalement, la philosophie est cependant expression et action, *sans que cela suffise*. Qu'est-ce à dire sinon qu'il nous apparaît au terme de notre systématisation, que la philosophie doit être et ne pas être simultanément système, comme le propre système que nous la savons devoir nécessairement être ? En effet, si l'effort philosophique, en dernière analyse et comme prolongement de son propre système — afin de s'intégrer à soi-même et d'en finir une bonne fois avec les détours de l'ambiguïté — était échappement au système, s'il était délibérément non-système, par là-même, il ne serait qu'action — et contradictoire. L'on pourrait multiplier les exemples de philosophies qui, une fois systématiquement formulées, en arrivent à la contestation du système qu'elles sont, se refusent par conséquent, et basculent dans l'action. Un tel renversement est pourtant impossible. Outre que l'on conçoit mal — en fonction de la réalité récupérante de la réflexion philosophique — un système qui en fin de compte se rejeterait lui-même, le fait qu'il soit nécessairement expression l'empêche d'être action uniquement puisque, action seulement, il ne peut pas être. Admettre le non-système ou rejeter le système au nom du *philosopher* est dénué de sens puisqu'un tel rejet n'est en dernière analyse que le rejet de

l'expression que le *philosophe* est nécessairement et son remplacement par l'action qu'il *a* mais ne peut pas *être* seulement. Sans doute, la philosophie échappe-t-elle à l'expression puisque d'une part elle ne peut l'être que sur le mode du n'être pas et puisque d'autre part, elle n'est soi-même, à travers l'expression, que médiatement. S'il lui faut être soi-même cependant, il est exclu qu'elle puisse parvenir à être son être sans passer par les expressions comprises comme devant se dépasser vers leur globalité, c'est-à-dire, de quelque façon sans être systématisation. Inversément, si l'effort philosophique n'était que système, en fonction de ses propres modalités — comme le système qu'il est — il ne serait pas davantage acceptable. Nous avons montré que si elle participe de l'expression, la philosophie ne saurait néanmoins s'identifier à l'expression. Elle l'est partiellement, mais le fait déjà qu'elle participe de l'action l'empêche de l'être totalement. Si le système est expression, il faut donc bien qu'il s'échappe à lui-même de quelque façon, dans la mesure d'une part, où l'effort philosophique lui-même ne peut pas ne pas échapper à l'expressivité et dans celle, d'autre part, où comme expression, étant récupération médiate de soi uniquement, il est encore insuffisance et doit tendre vers une plus étroite intégration. Etant ni action ni expression, pourrait-on dire, c'est par l'expression et par l'action que la philosophie adhère à l'action et à l'expression. Corrélativement, étant expression et action, c'est par l'action et par l'expression que la philosophie adhère à l'expression et à l'action. Elle se situe entre deux pôles qu'elle est et n'est pas à la fois, comme ne les étant pas et n'étant néanmoins rien de plus que ce qu'ils sont, et c'est là qu'il lui faut parvenir à *combler son être*, c'est-à-dire à instituer comme immédiateté ce qu'elle est comme étant médiatement seulement. Il y a un *manque* que la philosophie est parce qu'elle est uniquement expression et action comme ne les étant pas, mais que sans l'expression et l'action elle ne saurait

même pas être puisqu'elle ne serait pas, qu'il lui faut combler dans une tension où l'expression doit pouvoir devenir acte et où l'acte doit pouvoir devenir expression alors qu'elle-même, étant expression *et* action comme leur dépassement, en eux-mêmes doit parvenir à s'instituer elle-même. Force nous est donc bien de reconnaître que l'effort philosophique ne peut être intégré à notre description et ne peut par conséquent, en fondant ontologiquement notre description, se trouver lui-même philosophiquement fondé que si, d'une part, il n'est et il n'est pas système comme étant systématique (en tant qu'expression) et si, d'autre part, il n'est pas et est systématique comme étant non-systématique (en tant qu'action). La philosophie doit-elle pouvoir être, il faut qu'elle soit elle-même son continuel dépassement vers ce qui n'est pas elle comme sa tentative d'intégration, il faut qu'elle se constitue comme *système ouvert*, non pas seulement au système, mais à tout ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire à l'homme et au monde. Nous avons montré plus haut comment, pour pouvoir être actualisée, l'expression devait être reprise par l'action qui, elle-même n'était son sens que dans les expressions. C'est de quelque chose d'analogue qu'il s'agit ici, mais à un niveau plus profond, dans l'action elle-même en tant que déjà elle est expression (et non plus seulement *par* l'expression) et dans l'expression comprise comme action. Dans notre introduction nous avons fondé la nécessité pour la philosophie d'aller de l'existence au système, nous avons montré comment l'existence ne pouvait se comprendre selon son être que par le truchement d'une formulation systématique. Désormais c'est du contraire qu'il s'agit ; c'est du système vers l'existence que l'effort philosophique doit se diriger. Non pas que le système ait échoué dans sa tentative de saisir l'être de l'existence, mais parce qu'il s'est révélé être lui-même existence et ne peut par conséquent être pleinement système qu'en l'assumant totalement. Ce qui s'imposait comme devant être posé et ce qui était posé comme

devant s'imposer se trouve devoir être posé et imposé simultanément dans une relation telle que ni le posé ni l'imposé ne peuvent plus être distingué sinon chacun comme l'amorce de l'autre, mais *dans* l'autre déjà, intégralement. Qu'est-ce à dire sinon que l'ontologie n'étant pas pleinement elle-même si elle n'est pas sa propre reprise, est nécessairement son aboutissement dans la morale, c'est-à-dire la nécessité *dictée* mais *non édictée* de son achèvement au niveau de la concrétude et que cette réalisation concrète de l'être, c'est cela même l'effort philosophique ?

Dit-elle, la philosophie ne dit pas encore. Fait-elle, jamais elle ne saurait faire suffisamment. Ce qu'il lui faut, c'est non seulement dire qu'elle fait, mais faire du dire un faire comme un se faire, c'est-à-dire s'intégrer au monde et aux hommes immédiatement en tant que leur organisation et comme sa propre réalisation. C'est là sa seule chance, au delà du système et au delà de l'existence proche, dans l'existence et par le système et c'est là également la chance unique de l'homme dans le monde, si en tant que concrétude, réellement, il doit pouvoir être.

BIBLIOGRAPHIE

A. Oeuvres philosophiques de Jean-Paul Sartre

- La transcendance de l'ego*. Esquisse d'une description phénoménologique. Recherches Philosophiques, VI. 1936-1937.
- L'imagination*. Presses Universitaires de France. Paris, 1936.
- La structure intentionnelle de l'image*. Revue de Métaphysique et de Morale. Octobre 1938.
- Une idée fondamentale de la « Phénoménologie » de Husserl*. Nouvelle Revue Française. Janvier 1939.
- Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann. Paris, 1939.
- L'imaginaire*. Psychologie phénoménologique de l'imagination. N. R. F. Bibliothèque des Idées. Paris, 1940.
- L'être et le néant*. Essai d'ontologie phénoménologique. N. R. F. Bibliothèque des Idées. Paris, 1943.
- Matérialisme et Révolution*. Les Temps Modernes. N^{os} 9 et 10, 1946.
- L'existentialisme est un humanisme*. Nagel. Paris, 1946.
- Réflexions sur la question juive*. P. Morigien. Paris, 1946.
- Baudelaire*. N. R. F. Les Essais. Paris, 1947.
- Situations I*. N. R. F. Paris, 1947.
- Situations II*. N. R. F. Paris, 1948.
- Situations III*. N. R. F. Paris, 1949.
- Saint Genêt, Comédien et Martyr*. N. R. F. Paris, 1952.

B. Oeuvres de Théodore Litt¹

- Erkenntnis und Leben*. Untersuchungen über Gliederung. Methoden und Beruf des Wissenschaft. Teubner. Leipzig, 1923.

¹ Nous nous bornons à donner ici une bibliographie de l'œuvre systématique de Litt. On trouvera une bibliographie complète, englobant également ses ouvrages critiques et pédagogiques dans : Albert Reble : Theodor Litt. Klett, Stuttgart, 1950.

- Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie.* Teubner. Leipzig, 3^{me} édition, 1926.
- Ethik der Neuzeit.* Handbuch der Philosophie. Oldenburg. München, 1926.
- Einleitung in die Philosophie.* Leipzig 1933. 2^{me} édition, Klett. Stuttgart, 1949.
- Philosophie und Zeitgeist.* Meiner. Leipzig, 1935.
- Die Selbsterkenntnis des Menschen.* Leipzig 1938. 2^{me} édition, Hambourg, 1948.
- Das Allgemeine im Aufbau des geisteswissenschaftlichen Erkenntnis.* Hirzel. Leipzig, 1941.
- Von der Sendung der Philosophie.* Dieterich. Wiesbaden 1946.
- Geschichte und Verantwortung.* Dieterich. Wiesbaden, 1947.
- Staat und Sittlichkeit.* Erasmus Verlag. München 1948.
- Wege und Irrwege des geschichtlichen Denkens.* Piper. München, 1948.
- Die Frage nach dem Sinn der Geschichte.* Piper. München, 1948.
- Denken und Sein.* Hirzel. Stuttgart, 1948.
- Mensch und Welt.* Grundlinien einer Philosophie des Geistes. Federmann. München, 1948.
- Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie.* Bruckmann. München, 1950.
- Naturwissenschaft und Menschenbildung.* Quelle und Meyer. Heidelberg, 1952.

C. Autres ouvrages cités ou utilisés

- R. ARON : *La sociologie allemande contemporaine.* Alcan. Nouvelle encyclopédie philosophique. Paris, 1935.
- R. ARON : *Introduction à la philosophie de l'histoire.* N. R. F. Bibliothèque des Idées. Paris, 1938.
- R. ARON : *La philosophie critique de l'histoire.* Essais sur une théorie allemande de l'histoire. Vrin. Paris, 1950.

- R. ARON : *Les guerres en chaîne*. N. R. F. Paris, 1951.
- G. BACHELARD : *Essai sur la connaissance approchée*. Vrin. Paris, 1930.
- G. BACHELARD : *Le nouvel esprit scientifique*. Alcan. Nouvelle encyclopédie philosophique. Paris, 1934.
- G. BACHELARD : *La formation de l'esprit scientifique*. Vrin, Paris, 1947.
- G. BACHELARD : *Le rationalisme appliqué*. P. U. F. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, 1949.
- G. BASTIDE : *Mirages et certitudes de la civilisation*. P. U. F. « La Nouvelle Recherche ». Paris, 1953.
- S. de BEAUVOIR : *Idéalisme moral et réalisme politique*. Les Temps Modernes, N° 2. Paris, 1946.
- S. de BEAUVOIR : *Pour une morale de l'ambiguïté*. N. R. F. Les Essais. Paris, 1947.
- F. J. BRECHT : *Bewusstsein und Existenz. Wesen und Weg der Phänomenologie*. Storm. Bremen, 1948.
- F. J. BRECHT : *Einführung in die Philosophie der Existenz*. Schmidt-Carstens. Heidelberg, 1948.
- F. J. BRECHT : *Heidegger und Jaspers. Die Beiden Grundformen der Existenzphilosophie*. Immarées-Verlag. Wuppertal, 1948.
- F. J. BRECHT : *Vom lebendigen Geist des Abendlandes*. Immarées-Verlag. Wuppertal, 1949.
- J. COHN : *Theorie der Dialektik*. Meiner. Leipzig, 1923.
- E. DARDEL : *L'histoire, science du concret*. P. U. F. Nouvelle encyclopédie philosophique. Paris, 1946.
- J. ELLUL : *La technique ou l'enjeu du siècle*. Colin. Paris, 1954.
- P. FRANCASTEL : *Peinture et société*. Audin. Lyon, 1951.
- P. FRANCASTEL : *Nouveau dessin, nouvelle peinture*. L'Ecole de Paris. Librairie de Médicis. Paris, 1947.
- G. FRIEDMANN : *Machine et Humanisme*.
- I. La crise du progrès.
- II. Problèmes humains du machinisme industriel.
- N. R. F. Paris, 1946.

- G. FRIEDMANN : *Où va le travail humain ?* N. R. F. Paris, 1950.
- L. GOLDMANN : *La communauté humaine et l'univers chez Kant*. P. U. F. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, 1948.
- L. GOLDMANN : *Sciences humaines et philosophie*. P. U. F. Nouvelle encyclopédie philosophique. Paris, 1951.
- K. JASPERS : *Die geistige Situation der Zeit*. De Gruyter. Berlin, 1947.
- K. JASPERS : *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Piper, München, 1949.
- K. JASPERS : *Der philosophische Glaube*. Piper. München, 1948.
- K. JASPERS : *Vernunft und Existenz*. Storm. Bremen, 1947.
- F. JEANSON : *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Editions du Myrte. Paris, 1947.
- F. JEANSON : *La phénoménologie*. Téqui. Paris, 1951.
- R. JOLIVET : *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*. Editions de Fontenelle. Abbaye Saint Wandrille, 1950.
- R. KRONER : *Die Selbstverwirklichung des Geistes*. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1928.
- J. LACROIX : *Marxisme, existentialisme, personnalisme*. Présence de l'éternité dans le temps. P. U. F. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, 1950.
- S. K. LANGER : *Philosophy in a new key*. New American Library. New-York, 1952.
- C. LAPICQUE : *A propos des Voix du Silence*. SEDES. Paris, 1953.
- H. LEFEBVRE : *Le matérialisme dialectique*. P. U. F. Nouvelle encyclopédie philosophique. Paris, 1939.
- H. LEFEBVRE : *Logique formelle et logique dialectique*. Editions sociales. Paris, 1949.

- A. LEROI-GOURHAN : *L'homme et la matière*. Albin Michel. Paris, 1945.
- A. LEROI-GOURHAN : *Milieu et techniques*. Albin Michel. Paris, 1945.
- R. LE SENNE : *Introduction à la philosophie*. P. U. F. Collection « Logos ». Paris, 1947.
- R. LE SENNE : *Traité de morale générale*. P. U. F. Collection « Logos ». Paris, 1947.
- G. LUKACS : *Existentialisme ou marxisme ?* Nagel. Paris, 1948.
- A. MALRAUX : *Les Voix du Silence*. N. R. F. Paris, 1951.
- S. MARK : *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1929 et 1931. 5 vol.
- M. MERLEAU-PONTY : *La structure du comportement*. Nouvelle édition. P. U. F. Paris, 1949.
- M. MERLEAU-PONTY : *Phénoménologie de la perception*. N. R. F. Bibliothèque des Idées. Paris, 1945.
- M. MERLEAU-PONTY : *Sens et Non-sens*. Nagel. Paris, 1948.
- M. MERLEAU-PONTY : *Humanisme et terreur*. N. R. F. Les Essais. Paris, 1951.
- M. MERLEAU-PONTY : *L'homme et l'adversité*. La connaissance de l'homme au XX^{me} siècle. La Baconnière. Neuchâtel, 1951.
- M. MERLEAU-PONTY : *Le langage indirect*. Les Temps Modernes, N^{os} 80 et 81. Paris, 1952.
- M. MERLEAU-PONTY : *Eloge de la philosophie*. N. R. F. Paris, 1953.
- M. MERLEAU-PONTY : *Les aventures de la dialectique*. N. R. F. Paris, 1955.
- M. MULLER : *Existenzphilosophie im geistigen Leden der Gegenwart*. Kerle. Heidelberg, 1949.
- Ph. MULLER : *De la psychologie à l'anthropologie*. La Baconnière. Neuchâtel, 1946.

- L. MUMFORD : I. *Technics and Civilization*. Routledge and sons. Londres, 1934.
 II. *The culture of cities*. Secker & Warburg. Londres, 1938.
 III. *The condition of man*. Secker & Warburg. Londres, 1944.
- J. NABERT : *Eléments pour une éthique*. P. U. F. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, 1943.
- M. NATANSON : *A critic of Jean-Paul Sartre's ontology*. The university of Nebraska, 1951.
- M. PRADINÈS : *Traité de psychologie générale*.
 I. Le psychisme élémentaire.
 II. Le génie humain : 1) ses œuvres,
 2) ses instruments.
 P. U. F. Collection « Logos ». Paris, 1946 et 1948. 3 vol.
- P. SANDOR : *Histoire de la dialectique*. Nagel. Paris, 1947.
- M. SCHROTER : *Philosophie der Technik*. Handbuch der Philosophie. Oldenburg. München, 1934.
- P. M. SCHUHL : *Machinisme et philosophie*. P. U. F. Nouvelle encyclopédie philosophique. Paris, 1938.
- W. SOMBART : *Le Bourgeois*. Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne. Payot. Paris, 1926.
- A. J. TOYNBEE : *L'histoire*. Un essai d'interprétation. N. R. F. Bibliothèque des Idées. Paris, 1951.
- A. J. TOYNBEE : *La civilisation à l'épreuve*. N. R. F. Bibliothèque des Idées. Paris, 1951.
- TRAN-DUC-THAO : *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Editions Mintan. Paris, 1951.
- G. VARET : *L'ontologie de Sartre*. P. U. F. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, 1948.
- J. VUILLEMIN : *L'être et le travail*. P. U. F. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, 1949.
- A. de WAEHLENS : *Une philosophie de l'ambiguïté*. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty. Publications universitaires de Louvain, 1951.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
<i>Introduction</i>	9

PREMIÈRE PARTIE

L'HOMME ET LE MONDE

Chapitre	I. — La structure des choses	37
Chapitre	II. — Le surgissement du moi	73
Chapitre	III. — La nécessité du corps	101
Chapitre	IV. — L'avènement de l'individu	131

DEUXIÈME PARTIE

LE MONDE DES HOMMES

Chapitre	V. — Les relations à autrui	167
Chapitre	VI. — L'intégration dans la société	195
Chapitre	VII. — Le passage par les expressions . . .	224
Chapitre	VIII. — La dimension de l'histoire	264

TROISIÈME PARTIE

L'HOMME DANS LE MONDE

Chapitre	IX. — Liberté et déterminisme	301
Chapitre	X. — Les chemins de l'homme	334
<i>Conclusion</i>		357
<i>Bibliographie</i>		373

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE DOUZE FÉVRIER MCMLVII
PAR L'IMPRIMERIE A. & W. SEILER
A NEUCHÂTEL (SUISSE)

